

يكون أحد أسباب عثراتنا الأخيرة أننا حاولنا الإجابة دون أن نضع السؤال. فجاءت إجاباتنا تعبيراً عن مواقف فكرية مسبقة دون تحليل للواقع المعيش، إجابات جاهزة تعبر عن إيمان مسبق، دون رؤية لمشاكل العصر. فالإسلام هو الحل، والماركسية هي الطريق، والقومية هي الملاذ، والليبرالية هي الخلاص، إجابات جاهزة دون طرح سؤال محدد. فالإسلام عقيدة وشرعة، مصحف وسيف، دين ودولة. والماركسية أيديولوجية الطغمة العاملة، عقيدة البروليتاريا، وسيلة لتحقيق العدالة وتوزيع الدخل القومي دون استغلال. والقومية طريق الوحدة والتضام والحرية. والليبرالية سبيل الدفاع عن حقوق الإنسان. الإجابة هنا إعلان عن مبدأ دون أن تكون إجابة عن سؤال مطروح، تعبر عن نيات، دون أن تكون استجابة لموقف محدد، هي خطابة أكثر منها جدل، إجابة دون سؤال.

وقد تكون الإجابات تعبيراً عن ضيق، أقرب إلى الصرخة منها إلى الإجابة، وإلى إثبات الوجود منها إلى التغير الاجتماعي، وذلك مثل الحاقمية لله، إجابة عن سؤال لا شعوري عن مصدر السيادة وشرعية الحكم. وهو سؤال مضمر، يمر عن ضيق بالواقع، وغضب منه، وحقن عليه أكثر عما يجب عن سؤال محدد يعلن تعدد إجاباته، ولا يتضمن إجابة الفعالية مسبقة برفض نظم الحكم القائمة، وتكون الإجابة الجاهزة حينئذ معلولاً لتفويضها.

لذلك نقضنا في القطيعة، وخاصة بعضنا بعضاً، وانقلب الأخوة في الوطن إلى أعداء في الله أو في العقيدة. ولما كانت



حسن حنفي

من سيف الإسلام

الحاكمون

من عند الله خاطئان. فالوحي من عند الله، ليس على الإطلاق، بل مشروط بأسباب النزول. فالأسباب هي التي تستدعي الوحي، والظروف الاجتماعية هي التي تستطبعه. والوحي لا يأتي بلا سبب، ولا يجب دون سؤال. مثال آخر: هل يعمل الإنسان لدينا أم للخلافة؟ سؤال خاطئ، لأن الإجابتين الوحيدتين المحتملتين خاطئتان. فالإنسان يعمل للدنيا كي يقيم معاشه، ويصلح حاله، ويحيا كريماً مكرماً. ويعمل للخلافة استعداداً للمستقبل، وتخطيطاً لاستمرار الصلاح. مثال ثالث: أيها أفضل الرأسمالية أم الاشتراكية؟ سؤال أيضاً خاطئ: فالإجابتان الوحيدتان المحتملتان على الإطلاق، تفضيل الرأسمالية على الاشتراكية، أو تفضيل الاشتراكية على الرأسمالية، خاطئتان، لأن الإجابة ليست على الإطلاق. إذا كانت الرأسمالية تعني الانفتاح، وغياب سيطرة الدولة على البنوك والأسعار وأسواق النقد ووسائل الإنتاج، التي نعم بها البلوى، فإنها لا تكون مفضلة على الاشتراكية. وإذا كانت الاشتراكية تعني النظام الشمولي، والتخطيط التخيوي، وسيطرة الدولة على وسائل الإنتاج الكبرى والصغرى، ومنع النشاط الحر وسيادة البيروقراطية، فإن الاشتراكية لا تكون مفضلة على الرأسمالية. مثال رابع: هل نحن مصريون أم عرب؟ أفارقة أم آسيويون؟ مشاركة أم مغارة؟ كلها أسئلة موضوعة وضعاً خاطئاً، ترد الكل إلى أحد أجزائه، وبالتالي تصعب مخاطبة. فنحن مصريون وعرب، مولودون في مصر وأولادنا وتراثنا وثقافتنا وتاريخنا وأهدافنا ومصالحنا هي عربية. ونحن أفريقيون وآسيويون، فوادي النيل في إفريقيا، وسيناء في آسيا. جنتنا الغربي في أفريقيا

الإجابات بتغي بعضها بعضاً، لأنها إجابات مطلقة وشاملة، لا تسمح بالحوار، ولا تقبل الأخذ والعطاء، تكسر بعضنا بعضاً، ووقع النزاع بين الأخوة الأعداء، كل فريق يقدم إجابته على أنها هي الصواب، وإجابات الآخرين على أنها هي الخطأ بعينه. في حين أن السؤال حوار مفتوح، يفتح المجال لإجابات متعددة واجتهادات متباينة. أما الإجابة الجاهزة، دون سؤال، فإنها تغلق الأبواب، وتقطع الحوار، وتبقى التصادم، عن حق أو عن باطل، وغبية في فرقة التصادم أو سبيل الدماء، طلباً للإعلان عن الذات أو الشهادة في سبيل العقيدة.

ويكون السؤال مشروعاً لو كان تعبيراً عن موقف فكري. أما لو كان تعبيراً عن أزمة نفسية، إحساساً بالعظمة تجاه النفس، وأتينا خيراً أمة أخرجت للناس، وأن لدينا ما ليس لدى الآخرين أو أفضل مما لديهم، وأنشأ في غي عن كل شيء، فالله غني عما سواه، وكل ما سواه فقير إليه، فإنه لا يكون سؤالاً بل يكون حرجاً في الصدر، وحجاً في القلب وغمصة في الحلقوم في حاجة إلى علاج نفسي، وتفريغ للكرب، إزاحة للنفس، والإحساس بالعظمة أو بالنقص تجاه الآخر، هو في النهاية عقدة نفسية في حاجة إلى علاج نفسي، وليس سؤالاً في حاجة إلى إجابة، ودات فعل، منعكسة لشرطية، وليست مواقف فكرية واعية.

والسؤال الصحيح يتضمن نصف الإجابة، ونصف الإجابة في طريقة وضع السؤال. أما السؤال الخاطئ بما فالإجابات عنه إجابات خاطئة بالضرورة، لأن الإجابتين الوحيدتين الممكنتين: (نعم الوحي من عند الله) أو (لا، ليس الوحي

إلى إمام الحرمين وخاقان البحرين:

بأمر الله!

ورفض الجدل والمصومات التي ينفي بعضها البعض الآخر، والتمييز بين السؤال المتج للمعرفة والسؤال الفارغ الذي يفتقر إلى مضمون.

وقد كان السؤال أحد البواعث الرئيسية في الفكر الغربي، على اختلاف مراحله. بدأ سقراط بالسؤال عن ماهية الأشياء. لم يكن السؤال طلياً لإجابة صحيحة من السائل، ولكن للكشف عن الإجابات الزائفة والأفكار الشائعة الخاطئة عند المسؤول، وحتى يبقى السؤال بلا إجابة، يثير الذهن بعد أن يظهر مما ترسب فيه من تراث القدماء. السؤال يكشف المسؤول أمام نفسه، ويعر به ثقافته الموروثة، ويضعه أمام الحقائق البنيوية التي غابت عنه، ويعيد إليه براءته الأولى ونوره الفطري. فيتساءل هو نفسه عن الحقيقة، ويكتشف بنفسه. وقد خلّدت عاورات أفلاطون هذا الاتجاه في السؤال والجواب. ثم تحول السؤال إلى أسلوب في التفكير، أي إلى تساؤل وإلى حديث للنفس عند أوسطين الذي تساهل عن ماهية النفس، كييفها وتكونها وخلوها، وعن ماهية العبيدة وماهية العقائد: «في داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة». واستمر هذا «المونولوج» عند أرسطو في حديث النفس عموماً والبرهنة على وجود الله بحدوث النفس الباطني.

واستمر ذلك في العصور الحديثة عند ديكارت في «التفكرات». أنا أفكر أي أنا أحي وأتذكر وأتحل. واستأنفت الفلسفة الغربية روح التساؤل. وظهرت أعمال فلسفية كبرى أجابت عن هذه أسئلة، مثل خطاب روسو في العلوم والفنون إجابة عن سؤال أكاديمية ديجون: «هل ساهم تأسيس العلوم والفنون في تطهير الأخلاق؟». وكذلك كتب كانت: «وما التنوير؟»، وقد جعل كانت الفلسفة عنها أو الميافيزيقا إجابة عن سؤالين: ماذا يجب علي أن أعرف؟ ماذا يجب علي أن أفعل؟ وقد أجاب عن السؤال الأول بنظرية المعرفة في «نقد العقل النظري» وعن الثاني بنظرية الأخلاق في «نقد العقل العملي». فالأولوية للمعرفة على الأخلاق والدين. والشروع الفلسفي الأوروبي هو أولاً مشروع معرفي، وثانياً أخلاقي، وثالثاً ديني كبديل من الدين القائم، دين العقائد والشعائر والطغوس، وسلطة القدماء المسلة في أرسطو وبطليموس.

وأخيراً ازدهر السؤال في الفلسفة الوجودية الظاهرية. فالتساؤل أساس الفلسفة، وهو ما ساءه أرسطو قديماً الدهشة. السؤال هو استنصار عن معنى الحياة والموت والمصير، عن حقيقة المحبة والكراهية، الصداقة والعداوة، الإقدام والإحجام، الفضح والحياء. فحين نمش في عالم من المعاني، والسؤال توجه نحوها. التساؤل عند باسريس من معضدات الفلسفة، مثل الشك والدهشة. وكثير من أعمال هيدغر مكتوبة بلغة التساؤل مثل: «ماذا يعني هذا الشيء،

وجناحاً الشرقي في آسيا. ونحن جزء من المغرب العربي، عبر الشال الأفريقي الذي منه انتقلت الفتوح إلى أوروبا، ونحن جشاً من المشرق العربي، عبر سيناء من الشام والعراق والحجاز. وكذلك سؤال: هل المصريون مسلمون أم أقباط؟ والإجابتان الوجوديتان للمحتلّتان، على التبادل، خاطئتان. فالمصريون مصريون مسلمون وأقباط ويهود. وكلهم مواطنون مصريون، هم سواء أمام القانون. والإسلام وانصراية واليهودية دين واحد، دين إبراهيم، حتى لو اختلفت مراحله، وتباينت شرائعه.

أجوبة الوحي

كان الوحي نفسه مجموعة من الإجابات عن عديد من الأسئلة. وكانت الآية القرآنية تبدأ بالسؤال الذي يضعه الناس. سؤال عن الألهة، والإنفاق، والشهر الحرام، والخمر، والزنا، والمحيط، والخلال، والساعة والأفقال، والروح، وفي القرنين، والجمال... إلخ. ولا تكون الإجابة إلا عن الأسئلة العملية المقيمة المحسوسة. أما الأسئلة النظرية الخالصة، عن الساعة والحساب والروح وفي القرنين، فإن إجاباتها أيضاً عملية من أجل الاستعداد للساعة، والعمل الصالح للحساب، وفي القرنين للاعتقاد. وهذه أسئلة لا إجابات نظرية عنها، مثل السؤال عن الروح، أو نظل الإجابة في نطاق المجهول اشتياقاً إلهياً، «ولمّا علمنا أنّ أجل بيننا قد حلا» العلم. فالسؤال يمكن أن يكون في أي شيء. أما الإجابة فلا تكون إلا عن السؤال العملي، الذي ينتج منه أثر عملي في الحياة اليومية، تحقيقاً للمنفعة العامة. والسؤال النظري الخالص، بدافع حب الاستطلاع والتلصص، فإن مضار الإجابة عنه أكثر من نفعها. وقد يكون سؤالاً عن المستحيل، وبالتالي يكون موضوعاً خاطئاً، مثل طلب رؤية الله. قاله ليس موضوعاً لرؤية، بل مثال للتحقق. السؤال الصحيح هو السؤال العملي، الذي له إجابة عملية، وليس السؤال النظري الصرف، الذي لا تحقق الإجابة عنه أي نفع للناس.

ونظراً إلى أهمية السؤال، ظهر في علم أصول الفقه، في أحد أبوابه الأخيرة، باب في أحكام السؤال والجواب، كملحق لكتاب الاجتهاد مثل الفتوى والاستفتاء. فالسؤال يكشف عن علاقة العالم بالتعلم، أي عن حوار بين العالم وطالب العلم. وشرحات الحوار، والبحث عن أرضية مشتركة بين المتحاورين، والاتجاه إلى ما فيه نفع للناس،

نفل نردد: «قال
ابن تيمية، أو
قال كارل
ماركس، دون
إبداع جديد

الفلسفة؟»، وماذا يعني ما نسميه الفكر؟»، وما هي الميافيزيقا؟»، وما هذا الزرادشت لنتيجه؟». فإذا ما فقدت الوجودية المعنى، ووجدت اللامعنى، يصبح التساؤل هو الوسيلة للكشف عن اللامعنى، عن العدم الضارب في الوجود، كما هو الحال عند سارتر، ويصبح السؤال، كجب الاستطلاع والنفي والثبوتية والهم والمصر واليقين والنظرة وغيرها، من التجارب التي تجعل النفس حزينة حتى الموت. ظل الفكر الأوروبي في جوهره فكراً تساؤلياً، وكان التساؤل أقرب إلى النفي منه إلى الإثبات.

خصمان يقتتلان

ومنذ فجر النهضة العربية الحديثة والأسئلة عندنا ثلاثة: ما موقفنا من التراث القديم؟ ما موقفنا من التراث الغربي؟ ما موقفنا من الواقع المباشر؟ وهي الجبهات الثلاث التي يعبرها فكرنا العربي المعاصر حتى الآن، والتي تكوّن جوهر موقفنا الحضاري^(١). نقاضنا العربية الآن محاصرة بين الموروث والوفاة، خصمان يقتتلان، السلفية والعلمانية، الأول يتحوّل، والثاني يكفر الأول. هي محاصرة بين الموروث والوفاة، من ناحية، والواقع المباشر من ناحية أخرى، بين ثقافة النص وبين الواقع المعيش، بين النص المكتوب والنص غير المكتوب، بين الماضي والمستقبل، من ناحية، والخصام من ناحية أخرى، هذا الخصام الذي ترده السلفية إلى الماضي، وتحيله العلمانية على المستقبل. ولا يجد أحداً يصفه كما هو عليه، كحاضر خاص، له مكوناته وخطته التاريخية التي يمر بها، واستقلاله، وانفصا أن يكون تابعاً مرة للماضي، ومرة للمستقبل. ولا تكوّن هذه الأسئلة عندنا مثلثاً متساوي الأضلاع. فالسؤال الأول عن التراث القديم، أطولها، بما للسلفية من رصيد شعبي في وجدان الجماهير، وبما للتراث القديم من رصيد تاريخي على مدى أربعة عشر قرناً. والسؤال الثاني أصغرها، بما للعلمانية من رصيد محدود عند خاصية المثقفين، وبما لها من جذر تاريخي منذ قرنين من الزمان فقط، واتصالنا بالغرب الحديث. أما السؤال الثالث عن الواقع المباشر، فهو الغالب الحاضر، المفكر فيه، المسكوت عنه. هو الباعث والمحرك، وإن كان التعبير عنه يتم من خلال الموروث أو الوفاة، أي بالصياغات الجاهزة، «قال ابن تيمية» أو «قال كارل ماركس»، دون إبداع جديد، ودون صياغة ثقافية تضيف إلى مجموع النصوص نصاً جديداً، لا هو بالموروث، ولا هو بالوفاة، بل هو تراث جديد يبرز بين التراثين السابقين، الطويل والقصير، البعيد والقريب.

وقد يضم السؤال الأول: ما موقفنا من التراث القديم؟ والسؤال الثاني: ما موقفنا من التراث الغربي؟ في سؤال واحد تساءل عنه شكيب أرسلان من قبل، وحاول الإجابة عنه، وهو: «لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟». وظلت المقارنة، تخلف الأنا وتقدم الآخر، وإرادة وثمة في الفكر العربي المعاصر، مرة بالمثالة، فالغرب غط لتحديث عند كل رواد الفكر العربي المعاصر، ومرة بالاختلاف، أي المثالة المستحيلة في الحركة السلفية الحالية. كان التفكير في الأنا يتم في مرآة الغرب، وكان التفكير في الغرب يتم في مرآة الأنا. ويتبدى التقابل، في معظم الأحيان، في عدة صور مثل: تخلف الأنا وتقدم الآخر، دين الأنا ودين الآخر، تراث الأنا وعلم الآخر، طغيان الأنا وحرية الآخر، استبداد الأنا وديمقراطية الآخر، فقر الأنا وغنى الآخر، الاحتلال الواقع على الأنا والاستعمار الواقع من الآخر، استهلاك الأنا وإبداع الآخر. الأنا والآخر، الموروث والوفاة، أخوان عدوان، رأى القدماء بينهما اتفاقاً وولعاً، بين الدين والفلسفة عند الكندي والفارابي وابن سينا، وبين الشريعة الإسلامية والفلسفة اليونانية عند إخوان الصفا، وبين الشريعة والحكمة عند ابن رشد. ورأى الفقهاء بينها اختلافاً عند الغزالي في «تهافت الفلاسفة» وقضاوى ابن الصلاح.

وقد يأخذ السؤال الأول: ما موقفنا من التراث القديم؟ عدة صياغات مثل: «وماذا خسر العالم بانتحطاط المسلمين؟»، «لأي الحسن الندي، أو «إلى أي شيء ندعو الناس؟» لحسن البنا. ولقد تنوّر هذا السؤال عند هذا الجبل حتى كاد ينحني، وتحول إلى إجابة مسقة: الدين، التراث، الحاكمية، الله، المصادر، الأخرى، الشريعة، حتى طغت هذه الإجابات كلها على أمور الدنيا وصلح الناس ونظم الحكم، وكاننا ما زلنا في عصر «إحياء علوم الدين»، دون أن ننقل هذا السؤال إلى عصر «إحياء علوم الدنيا»^(٢). ما زالت الإجابة عندنا: «ولا يصلح هذه الأمة إلا ما صلح به أوفاء»، تكرر التسودج القديم، بلا إبداع جديد واجهاد من المعاصرين وتستمر المقارنات. هل عروس الجليل أقل جهاداً من سمية زوج عمار بن ياسر؟ وهل تعذيب الفلسطينيين في سجن أنصار أقل من تعذيب بلال؟ ولماذا يكون السلف خير من الخلف، ويكون الخلف شر من السلف بالضرورة؟ ولماذا يأتي خلف بضيع الصلوات ويتبع الشهوات، دون أن يذكر له فضل التحرر من الاستعمار ومقاومة الصهيونية؟ وماذا عن جهاد المقاومة في جنوب لبنان؟ ويكون السؤال: ألا يمكن إبداع جديد؟ ألا يمكن أن يكسب الخلف أفضل من السلف؟ ألا يتضمن المستقبل إمكانات وتفاح أفضل من الماضي؟ وهل لا بد من نموذج يحتذى به، نموذج أبلدي يتبعه الخلف إجباراً، ويتبعه

ما زلنا في عصر
«إحياء علوم
الدين» دون أن
نتنقل إلى عصر
«إحياء علوم
الدنيا»

إلى متى سنعيش في تصورات الواحد الأحد والسلطان الفاهر، إمام الحرمين، وخالفان البحرين؟ إلى متى سنفخر بشيخ الإسلام، وسيف الإسلام، وعز الإسلام، ونور الإسلام؟ والإسلام ضائع مهان في أفريقيا وآسيا، في الغرب والشرق! وإلى متى سنكسر ثقافة السلطان التي سادت في الثقافة الموروثة، وتعطي السلطان من صفات الكمال ما تسلبه من الناس، وتعطي الناس من صفات النقص ما تنفيه عن السلطان؟

السلف ضرورة؟ ولماذا يكون بالضرورة خير القرون هي الأولى، وأشرها القرون المشاعة؟ أليست هذه رؤية متشائمة إلى التاريخ والتقدم، تعارض حتى روح الوحي وتقدمه في التاريخ بتقدم الوعي الإنساني، من آدم حتى محمد، عبر نوح وإبراهيم وموسى وعيسى، وهم أولو العزم من الرسل؟ أليس هذا يأس من روح الله؟ ولا يأس من روح الله إلا القوم الكافرون؟ وإلى متى سنكسر علوم القدماء، التي نشأت في البداية في ظروف الانتصار، ونحن في طريق النهاية والمزمنة؟

العقل المسحور

حياة، وصممه إلى سمع، وعماه إلى بصر، وصمته إلى كلام، وانتمالاته إلى إرادة؟ أليس الله يخفي عن العالمين؟ وأيهما أولى بالدفاع، قتل الله وإرادته المطلقة وسيطرته على كل شيء؟ أم الحرية والأختيار؟ وأيهما أولى بالإتيان: النقل والنص الموروث والمكتوب؟ أم العقل والواقع، الرأي والإبداع؟ إننا نضارع من أجل العقلانية منذ مائتي عام، والنقل عندنا ما زال له الأولوية على العقل، فتبهزم عقلانية وعي الخاصة أمام العمق التاريخي للشعور الجماعي، وماذا تستطيع الخاصة في مواجهة العامة؟ والقلّة في مواجهة الكثرة؟ والعصا في مواجهة تسخير؟ كيف نتنظر المعجزات والكرامات في عصر انتهت فيه النبوة وادعيت الولاية، ولا يتم شيء فيه إلا بالاعتدال على الذات وبالمجهود الإنساني الخالص، العقل فيه وسيلة الإقناع، وليس السحر والأنبهار؟ كيف نثبت خلود النفس، والبدن بسبب الموت؟ وأيهما أولى: إثبات خلود النفس؟ أم رعاية البدن الملحق على أبواب المستشفيات وفي طوابير انتظار ورغيف الخبز وعلى أبواب المدارس، بحثاً عن مكان أو على مواقف المركبات العامة من أجل يوم الحشر، زحزحة لموضع قدم؟ وكيف يموت الآلاف جوعاً ومطعاً، إنتظاراً لفطرة ماء بعد صلاة الاستسقاء، عجزاً عن حفر بئر أو إقامة سد؟ وهل سيظل بعضنا يكفر بعضاً، ويصدر أحكاماً بالإيمان أو الكفر أو الفسق أو العصيان أو النفاق، ويشق على قلوب الناس، ويطبق أحكام الردة تخويفاً للناس وإرهاباً لهم ومتعاً لهم من الحركة والإبداع؟ وهل كل الناس ملعون، بضرب النظر عن

لقد نشأت العلوم العقلية الثقيلة عند القدماء إعمالاً للعقل في موضوعات النقل. وكان ذلك يمثل جرأة كبيرة للاجتihad البشري في موضوع الوحي الإلهي. وساغ القدماء علم أصول الدين أو علم التوحيد/مقطعاً عن العقائد، ضد التشييش عليها وتقدمها في الداخل والخارج. والأول، بالنسبة إليّ، أيها أولى بالدفاع، العقائد أم مصالح الناس؟ الله أم الإنسان والأرض؟ كان الخطر قديماً على العقيدة الناشئة، بسبب القوة الجديدة، من الباب الحلفي، بعد أن انتصر القدماء على الأرض وفتحوا البلدان. والخطر علينا الآن أت من الأرض، ضد مصالح الناس من أجل تجويعهم وتبعيةهم وتركيعهم.

فهل ما زال الدفاع عن العقائد هو موضوع عصرنا لإثبات أن الله واحد لا شريك له، وليس كمثل شيء؟ ومن منا لا يعلم ذلك! أم أن الخطر وادعينا الآن من الاستعمار في تسوية الحديد، والرأسمالية التي تجرد نفسها، والصهيونية المعدلة الراغبة في السلام؟ وماذا عن الخطر الداخلي، القهر والفقر والتخلف والتجزئة والتبعية واللامبالاة؟ من الذي سيدافع عن الملهوذين والمجانين، عن المسجونين السياسيين، وعن الفقراء المذدقين؟ إلى متى سنظل نثبت الكمال النظري، تصف الله بصفات الكمال ونحن ننصف بصفات النقص؟ أيها أولى: إثبات أن الله عالم قادر حي سميع بصير متكلم مريد؟ أم تغيير جهل الإنسان إلى علم، وعجزه إلى قدرة، وموته إلى

صدر حديثاً

رياض نجيب الرئيس



رياح السموم

السعودية ودول الجزيرة العربية بعد حرب الخليج ١٩٩١ - ١٩٩٤

■ بين غزو العراق للكويت (١٩٩٠) وحرب «عاصفة الصحراء» (١٩٩١)، إلى حرب الانفصال في اليمن (١٩٩٤)، هبت رياح السموم على الجزيرة العربية، مما فرض على دولها مجموعة متغيرات سياسية واقتصادية واجتماعية، لم تكن في الحسبان.

وهذا أول كتاب يتناول بالتفصيل والواقعية، ما جرى خلال هذه السنوات الأربع، من أحداث قوّضت في العمق مسمّلات الأرزاع في الخليج العربي ودول الجوار الإقليمي، وهي على أبواب القرن الواحد والعشرين.

AL-KASHKOOOL
BOOKSHOP
36 KNIGHTSBRIDGE
LONDON SW1X 7NU
Tel: 071-235-6240
UNITED KINGDOM



عن دار النشر
بيروت - لبنان
حرب - ١٩٩١
٢٢٢٢٢ - ٢٢٢٢٢
٢٢٢٢٢ - ٢٢٢٢٢
٢٢٢٢٢ - ٢٢٢٢٢
٢٢٢٢٢ - ٢٢٢٢٢

أعالمهم، مجرد إيمان بالشفاء؟ أم أن من خرج عمله عن قوله فهو الفاسق أو العصي أو النافق؟ وهل تستغل الإرساة في قريش قديماً، وفي الملوك والأمراء والعسكر والجند حديثاً؟ ولماذا استبعاد العبد الحبيبي لو كان يدافع عن مصالح الناس؟ وهل ستكون هناك فرقة واحدة ناجية هي فرقة الحكومة، والحزب الحاكم، والنظام القائم والدولة الأبدية، وكل الفرق هالكة، فرقة المعارضة، الشيعية والخوارج والمعتزلة قديماً، والماركسية والقومية والإسلامية والليبرالية حديثاً؟ وهل سنجد الحق واحداً؟ أم أن الحق متعدد، إن أخطأ الإنسان فله أجر وإن أصاب فله أجران؟

وماذا سنفعل يعلم أصول الفقه القديم؟ هل مشترك ترتيب الأدلة الأربعة كما تركها لنا القدماء، ترتيباً تنازلياً نظرياً لنشأة الدين وأولوية النص على الواقع: الكتاب، والشنة والإجماع، والقياس؟ إذا عنت لنا مشكلة نذهب إلى الكتاب لإيجاد حل لها، فإن لم نجد فإلى الشنة، أي إلى النصوص، فإن لم نجد فإلى الإجماع، أي إلى فقهاء السلطان، فإن لم نجد فإلى مفتي الديار. ولماذا لا نعيد ترتيب الأدلة الأربعة ترتيباً تصاعدياً، وقد بعُدنا عن عصر نشأة الدين، ونعطي الأولوية للواقع على النص، كما هو الحال في أسباب النزول، فيصبح الترتيب: القياس، فالإجماع، فالشنة، فالكتاب؟ لماذا لا نجاهد الرأي مباشراً؟ فالواقع أساس الشرع، والواقع يجب نزول الوحي! لماذا نلتحق الواقع بالنص، ولا نلتحق النص بالواقع؟

وماذا لو اختلف الفقهاء في تفسير النصوص؟ وماذا لو ضيى الفقهاء بالمصلحة من أجل فهم حرفي للنص؟ أما المصالح العامة التي تتم بها البلوى، فيمكن الاتفاق عليها بين مجموع فقهاء الأمة. ولماذا نحدث الناس في الأحكام الشرعية الخمسة: الواجب والمنسوب والحرام والمكروه والحلال أو المباح؟ وكأن الإنسان مجرد آلة عليها تنفيذ الأوامر، فتتحرك بينما أو يساراً بمجرد ضغط الأزرار، في عصر تتم فيه الأفعال بالأكرواد ودون اقتضاء داخلي أو رغبة طبيعية. ولماذا لا ننصّر الواجب اختياراً ذاتياً، وضرورة اختيارية، وفعلًا تلقائياً، يصير عن صدق الإنسان ورعايته لمصالح الناس؟ ولماذا لا ننصّر الحرم رفضاً ذاتياً وكراهة وفنوراً طبيعياً من خيانة الأصدقاء، والغدر بالأشقاء، وأكل لحم الإخوة أمواتاً، فيكرهنا الناس؟ ولماذا لا ننصّر المنسوب فعلًا اختيارياً حباً تأكيداً للبطولة والطوق والإقدام؟ ولماذا لا ننصّر المكروه اختياراً حرّاً ورغبة في الأفضل، وعشفاً للكمال؟ ولماذا لا ننصّر المباح ترك الطبيعة على سبيلها، حرة تفعل أو لا تفعل؟ فوجود الأشياء شرعيتها وشرعية الأشياء وجودها، إحساساً بالعالم، ورفضاً لأن تكون حياة الإنسان كلها خاضعة للقانون، ومكبلة بقيد، حتى لو كانت قيوداً شرعية.

بضاعة قديمة

وماذا سنعمل بعلوم الحكمة القديمة؟ هل سنتركها كما كانت تتعامل مع اليونان والرومان وفارس والهند والصين القديمة؟ أم سنستأنف الكرة ونقيم علوم الحكمة بمادة حضارية جديدة من محيطنا الثقافي للمعاصر؟ الغرب والشرق حديثاً، الحضارة الأوروبية والحضارة الآسيوية في الهند والصين واليابان حديثاً.

ولماذا نستحضر الثقافات، القديمة التي تعاملت معها علوم الحكمة القديمة، ونحن نعيش في ثقافات مغايرة، ودون أن نقوم، كحكاية معاصرين، بما قام به الحكماء القدماء؟ هل يقتصر دورنا على عرض بضاعة قديمة، دون إنتاج بضاعة جديدة؟ هل يقتصر دورنا على النقل، دون الإبداع؟ وهل سنترك البنية الثلاثية للحكمة القديمة، المنطق والطبيعات والهيئات، دون أن نضيف الإنسانية، والتي بسبب غيابها في ثقافتنا الموروثة، ضاعت حقوق الإنسان في حياتنا المعاصرة؟ المنطق آلة تعصم الذهن من الخطأ، وليس كشفاً عن طريق تفكير الناس، أو وصفاً لبيئة ثقافتهم. وعمل المنطق يكون صورياً بالضرورة عندما يضع أشكال القياس وقوانين الفكر وطرق الاستدلال، ألا يوجد متبلن تحريش أو شعوري يجعل موضوعات الفكر قريبة من الناس، يشاركون في فهمها وصنعها وإعادة إنتاجها؟ كانت الطبيعات القديمة تأسلاً عقلياً في الجوهر والأعراض، والحركة والسكون، والصورة والمادة، والعلة والمعلول. فابن الإحساس بالطبيعة، الطبيعيات التجالية، الطبيعة ككامل يعيش فيه الإنسان، الطبيعة كمدخل ومعلم وعمرى وكانت الإلهيات طبيعيات مقلوبة، تتعامل مع الموضوعات نفسها بقلب التصور من المحور الأفقي إلى المحور الرأسي، وإيثار الأعلى على الأدنى، فالصورة أكمل من المادة، والسكون أولى من الحركة، والعلة أفضل من المعلول. وماذا عن حياة الناس الأقرب إلى الأدنى والمادة والحركة والمعلول؟ ولماذا نفضل غيرها عليها؟ وهل سنترك الإنسان جزءاً بين البدن والنفس، البدن في الطبيعيات، والنفس في الإلهيات، النفس الغازية والنامية والمولدة والحامية والتحررة في الطبيعيات، والنفس الناطقة في الإلهيات؟ وهل تأتي علوم النفس الناطقة من العقل الفعّال خارج النفس والعالم؟ أم تأتي من داخل النفس، من الطبيعة والحواس؟ وماذا عن الإنسان، كإنسان، دون تمييز بين نفس وبدن؟ وهل سنظل الأخلاق النظرية أعلى من الأخلاق العملية، ونظّل النظر أعلى قيمة من العمل، وأن المتأمل بذاته أفضل من العامل بيده؟ وهل سنظل السعادة في

ثقافة تعطي
السلطان من
صفات الكمال
ما تسلبه من
الناس

المعرفة؟ وهل ستبقى المدينة الفاضلة هرمية طبقية، في أعلاها يقطن الفيلسوف أو للوك أو النبي أو الولي أو الإمام؟ أسساء متعددة لسمى واحد، وأكمل الأوصاف، الزعيم للملهم، والرئيس للقائد، والمجاهد الأعظم... وهي الأوصاف التي تشبه أساء الله الحسى. وماذا عن الناس ومؤسسات الدولة المستقلة؟ هل مهمتها مجرد طاعة السلطان وتنفيذ أوامره، إذا خرج جزء منها على هذا النظام الهرمي كان جزاءه البتر؟ وماذا عن التاريخ والتقدم ومراحلها؟ ألا يدخل ضمن علوم الحكمة؟ ليس غياب هذا الجزء من العلوم الفلسفية القديمة، هو المسؤول عن غياب مفهوم التقدم في وجدان المعاصرين وصنع التقدم بأيديهم؟

وماذا سنعمل بعلوم التصوف القديمة؟ هل سنعيد تكرارها، وقد نشأت في ظروف اليأس من المقاومة، واستشهاد الأئمة من آل البيت في مقاومة استيلاء الأمويين على السلطة، وإيثار خلاص النفس مؤقتاً، بعد استحالة تغيير الأسر الواقع، والقرار إلى الله عزماً من العالم؟ هل الأمر الآن ميؤوس منه، كما كان الحال من قبل؟ هل استشهد منا الأئمة؟ هل ستكون مقاومتنا للظلم والقهر في الداخل والخارج، الرضا والعصير والقناعة والتوكل والزهد إلى آخر ما هو معروف من صفات الصوفية؟ ألا يمكن الآن صياغة مقامات أعزى نبع عن روح العصر، مثل الثورة والتحرر والغضب والاعتراض والمقاومة؟ هل سنستمر في التعبير عن جلد العواطف الداخلي في النفس بين الحقد والرجاء، القبض والبسط، الهيبة والأسى، الغيبة والحسرة؟ أم نحوله إلى جلد خارجي في المجتمع بين القوى الاجتماعية المتصارعة، الأغنياء والفقراء، الظالمين والمظلومين، الفاعلين والمقهورين؟ هل ستكون الغاية، كما كانت متعالية، الاتحاد بالله والتوهم بقربه؟ أم هي في الأرض ومع الناس وتحقق ملكوت السموات على الأرض؟ وهل التوحد بالله يأتي عن طريق التمني والأوهام والخيال؟ أم بتحقيق كلمة الله على الأرض، والتوحيد بين الرحي، كنظام مثالي للعالم، وبين الواقع الاجتماعي، بالفعل، عن طريق الجهد والنشاط الإنساني؟

الدين وشرب العسل

والى متى سنترك العلوم الثقلية، التي ما زالت مؤثرة وفهالة في ثقافتنا الوطنية، وفي وجداننا القومي، ونتركها ثقيلة، كما تركها القدماء، دون أن نحولها إلى عقلية أو على الأقل إلى عقلية ثقيلة، إلى منتصف الطريق حتى يأتي جيل آخر، في مرحلة تاريخية لاحقة، ليحولها إلى علوم عقلية خالصة؟ إلى متى سنترك علوم القرآن بلا إعادة بناء، واستبقاء ما يتفق مع

العقل والحس واستبعاد ما يتناقضها؟ وهما شرطا التواتر! متى يتم تحويل الحديث عن الرسالة والمرسل إليهم؟ وهو ما يمكن ضبطه تاريخياً عن طريق الرواية، دون المرسل والمرسل إليه وتحديد العلاقة بينهما، وهو ما لا يمكن ضبطه. متى يتم تحويل النبوة من المحور الرئيسي، كما تصور القدماء، إلى المحور الألفي للنبوة في التاريخ، كما تصور المصلحون؟ متى يتم إيجاد دلالات جديدة لتحليلات قديمة؟ فسابب النزول تعني أولوية الواقع على الفكر، والتاسخ والنسخ يدلان على وجود الزمان والتطور والقدرة والأهلية، كعناصر رئيسية في التشريع. والملكي والملني يشاران إلى التصور والنظام. وأول ما نزل منه، وأخر ما نزل منه يعينان الترتيب الزمني للسور والآيات للكشف عن تطور الوحي في التاريخ، وتعامله مع الواقع، وتطويره له، وأنه لا فرق فيه بين النظرية والتطبيق، بين الكلام والفعل، بين الإعلان عنه والتحقق له^{١١}.

ولى متى يكون صدق الحديث، في علوم الحديث، مرهوناً بصحة السند عن طريق صحة الخبر، وليس بصحة المتن واتساقه مع الحس والعقل؟ صحيح أن الانشقاق مع الحس والعقل هو من شروط الخبر المتواتر، ولكنه ليس شرطاً لهم للثبوت. لقد كان الزمن القديم زمن الرواية، وكان العلم القديم علماً بالرواية. كانت الرواية مصدراً للعلم، فحضر عهد الراوي بالمرؤى عنه، بحيث لا يتعدى الأمر أربعة أجيال من القرن الأول حتى القرنين الثاني والثالث. أما اليوم، فقد بعُدَت المسافة الزمنية بيننا وبين المرؤى عنه أكثر من أربعة عشر قرناً. ولم تعد الرواية المصدر الوحيد للعلم بالرغم، من ازدهارها في الأدب الحديث، في موضوع السرد والسيق، وفي موضوع زمان الرواية. ولما كانت ثقافتنا لا تزال تعتمد على الرواية والنقل، ألا يمكن، كثافة مضادة، إعطاء الأولوية للثبوت على السند، ولقبين النص على تواتر الخبر؟ وبالتالي يمكن إعادة النظر في صحة الأحاديث، طبقاً لهذه المقاييس الجديدة للقبين.

وفي علوم التفسير، وهي جهد بشري في علوم القرآن، إلى متى يظل تفسير القرآن هو التفسير الطولي، الذي يبدأ بسورة الفاتحة، وينتهي بسورة الناس، سورة بسورة، وآية بآية، حتى لو فرضت الموضوعات وتناثرت؟ لماذا لا يكون هناك تفسير موضوعي للقرآن، يجمع الآيات التي تتعلق بموضوع واحد، ويفسر بعضها ببعض طبقاً لبنية الموضوع، ويبني الرؤية كلها ابتداء من الإنسان والمجتمع والعالم وعلاقة الإنسان بالآخرين وبالطبيعة، الإنسان في محيطه الإنساني وفي بيئته الطبيعية؟ ولماذا يكون التفسير بالضرورة تاريخياً، يجمع أكبر قدر ممكن من المعلومات التاريخية حول الموضوع، وكأن النص تاريخ مضى، لا صلة له بالخاص؟ ولماذا يكون التفسير لغوياً، يبين بلاغة

النص وبيانه؟ وكأن الوسيلة قد انقلبت غاية؟ ولماذا يكون فقهاً؟ وكأن غاية النص هي مجرد استنباط الأحكام الخاصة بالشرع؟ ولماذا يكون كلامياً، يهدف إلى الدفاع عن العقائد، أو صولياً بين طريق الوحدة مع الله، أو فلسفياً يبرهن على خلود النفس، ولا يكون اجتماعياً سياسياً، يهدف إلى تغيير البنية الاجتماعية ونظم الحكم^{١٢}؟ ولماذا يكون التفسير بالضرورة حول غناج تاريخية مفوت، وحوادث أولى ولت، وليس تفسيراً عصرياً حالياً، يتعرض لمشاكل الأمة حالياً، من احتلال وقهر وقصر وعجز وتخلف وتبعية ولا مبالاة؟ ولماذا لا تتغير مادة التفسير القديمة إلى مادة جديدة تتغير بتغير العصور والمجتمعات؟

وفي علوم السيرة، التي هي تحويل لعلوم الحديث من محور الكلام إلى محور الشخص، أسوة بسير الأنبياء السابقين، خاصة حياة يسوع، وحتى لا يشعر العرب بأنهم أقل من غيرهم كتابة لسير الأنبياء، إلى متى ستظل علومنا تقليدية، لا تخضع للعقل بكل ما فيها من تفاصيل لسير الشعبية والأخبار غير المتواترة عن حياة الرسول، قبل البعثة وأثنائها وبعدها، وكَم الروايات غير المتواترة في معجزاته وكراماته؟ ولدى متى ستظل سيرته الشخصية جزءاً من علوم السيرة؟ وهل حب أكل الزيت وكشف الشاة والعصيدة وشرب العسل هما من السيرة التي يتم تبيين الناس بها؟ ولدى متى سيظل الجانب الإلهي، في السيرة النبوية، طامعاً على الجانب الإنساني؟ وقد وصف الرسول نفسه بأنه ابن امرأة كانت تأكل القديد، وأنه رجل يأكل الطعام، ويمشي في الأسواق، ومنع تعظيمه كما عظمت النصارى عيسى ابن مريم! ألا يمكن فصل الحيق الشعبي، في رواية السيرة، عن أحكام العقول؟

ولدى متى ستظل علوم الفقه تعطي الأولوية للعبادات على المعاملات؟ وقد تغير العصر، وأصبح للمعاملات فيه الأولوية على العبادات! كانت العبادات جديدة، بالنسبة إلى العصر الأول، فكان لا بد من البدء بها في مجتمع تجاري يعرف المعاملات. أما الآن، فقد تغير العصر، وأصبحت العبادات والشعائر معلومة من الصغير والكبير إلى درجة الملل والتكرار. أما القضية، التي ما زالت تزعجنا، والتي ما زلنا نقوم فيها ونفتقد، نسير ونتوقف، ثم نهض ونكبو، فهي كيفية المعاملات في الزراعة والأرض، وفي الصناعة والمصنع، وفي التجارة والسوق، وفي البنوك والأموال، البيع والشراء، بالمجمل والمفرق، والتجارة الخارجية، تصديراً واستيراداً، في القطاع الخاص والقطاع العام، والاقتصاد الحر، أو سيطرة الدولة على وسائل الإنتاج، في وقت يكثُر فيه الحديث عن البنوك الإسلامية وتحريم الربا، والاقتصاد الإسلامي غير الربوي، الذي يشارك في المكسب والخسارة، ويضارب بالذهب في

فرقة واحدة
ناجبة فقط هي
فرقة الحكومة!

الهامشية، في التراث القديم، على إبراز الإنسان كُعبد محوري في وجداننا المعاصر، بعد أن حل الله والسلطان مكانه، فضاءت حقوق الإنسان، وأصبحتا تنعاهما إلى أنفسنا، تكون لها الجمعيات، وتعد لها الندوات، بينما عبد المعتقلين والمعتزين يتزايد، ولا يتوقف انتهاك الحقوق يوماً بعد يوم؟ وأن لنا بابين خلدون جديد، يصف مسار الحضارة على مدى أربعة عشر قرناً، بعد أن وصفها ابن خلدون في القرون السبعة الأولى؟ وإذا كان ابن خلدون قد وصف الحضارة الإسلامية، وهي في أقول، وحضارة الفرنجة في صعود، فهل يصف ابن خلدون الجديده الحضارة الإسلامية، وهي في صعود، والحضارة الغربية في أقول؟

ويأخذ السؤال الثاني عدة صياغات، مثل: ما موقفنا من الآخر؟ ألا تنسب النتيجة له اغتراب الذات فيه؟ ألا تنتهي العزلة عنه إلى التوقف على الذات؟ ما موقفنا من العلم والنتيجة؟ نقبلها فقلد؟ أم نرفضها فتختلف؟ ما موقفنا من الاتحاد والعلمانية؟ هل هما شرطاً للتقدم على الأخلاق؟ أم أن لها ظروفها في التاريخ الغربي الخاص؟ ما موقفنا من الشيوعية والاشتراكية؟ هل نقبلها حلاً لقضايا الغنى والفقرة؟ أم نرفضها مع الرفضين؟ ففي تراثنا ما يفتينا عنها؟ ما موقفنا من الجنس والإباحية؟ ألا يخالف ذلك قيمنا وتقاليدنا جهرًا؟ وفي الوقت نفسه نتمتع بمشاهدة حياتهم وقبهم سرًا؟ ما موقفنا من الليبرالية والديموقراطية؟ هل ترعى فيها الأغلبية حقوق الأقلية؟ أم أن الشورى لدينا فيها ما يفتينا، شورى القبيلة غير المزرعة، وطاعة مشايخها، شورى النخبة ومشورة الصفوة؟ بينما يستمر اغتصابها على الأسماء وفقهاء الجمهور، الذين يدافعون عن مصالح الناس!

ألا يمثل موقف الرفض للآخر نوعاً من الإحساس بالنقص تجاهه، يتغلب لا شعورياً إلى إحساس بالعظمة ضده؟ ألا يدل ذلك على الجهل به؟ ومن جهل شيئاً عاداه. ولذا الرفض قبل الدراسة والتحليل، كما فعل القدماء مع اليونان والرومان وفارس والهند؟ وهل يمكن الرفض عملياً، ونحن نستعمل كل يوم تقنيات الآخر، ونستمتع بمكتشفاته العلمية، ونعتمد على معوماته، ونطلب تأييده السياسي في قضايا الأوطان، بل نعد الأيدي إليه طعاماً في الغذاء، أو استبداء لرغيف العيش؟ ألا يمثل موقف التبعية للآخر وتقليده الإحساس نفسه بالنقص تجاهه ومحاولة تقليده، لحاقاً به وارتفاعاً إلى مستواه؟ ألا يدل ذلك أيضاً على تناسي إبداع الذات ودورها التاريخي السابق وإمكاناتها الحالية؟ وهل يعني التطور التواصل مع الماضي الاستبداد الحضاري، تراث الآخر بتراث الأسا؟ وهل توجد حضارة عالية واحدة، يمكن لكل الشعوب تبنيها؟ أم أن

أسواق العملات، ويترتب الأموال إلى الخارج، ويستولي على ودائع المواطنين في الداخل.

ولاً من تخفى من وجداننا ووعينا العلوم العقلية والطبيعية الخالصة، التي استطاعت أن تتجاوز العقل، بعيداً عن العلوم العقلية، إلى العلوم العقلية الخالصة؟ الوحي نظام عقلي، والعلم نظام عقلي. فالوحي والعلم متوازن، يشتركان في نظام عقلي واحد. ويوجه الوحي العقل نحو المجرد والعالم والشامل، وهو أساس الرياضيات. ويوجهه نحو التناقص والتطابق، تطابق المقدمات مع النتائج منعاً للتناقض. يمكن البرهنة على موضوعات الوحي بالعقل، وما لا دليل عليه، يجب نفيه، كما قال المناطقة للمسلمون. كما أن الطبيعة نسق برهاني، اعتياداً على الملاحظة والتجربة. وقد عثت مراجعة الوحي أيضاً على التجربة. فهو استدعاء منها في أسباب النزول، ومراجعة عليها في النسخ والنسخ. وقت صياغة الشريعة طبقاً للقدرة والتحمل، رفعا للحرج وعدم تكليف ما لا يطاق. فلما كان الوحي والعقل والطبيعة أنساقاً ثلاثة متساوية ومتوازية ومتعاطية، خرجت العلوم الرياضية والطبيعية من ثانيا الوحي، الذي وجه العقل نحو نفسه، كنسق. ونسق الطبيعة، كموضوع مقابل له من النسق نفسه. والسؤال هو: لماذا توقفت العلوم العقلية الخالصة في وجداننا، ولم ترتب في وعينا القومي، ولم تستألف رياضيات القدماء عند الحسن بن اطمش والخوازمي، وطبيعاتهم عند جابر بن حيان والرازي؟ لماذا تعجز الوحي وتكسل، ونحوها إلى عقلنا وضعفنا لتجديد حدود العقل والطبيعة؟ أصبح موقفنا من الرياضيات والطبيعات القديمة موقف الفخر والزهو. فهي أساس العلوم الرياضية والطبيعية الغربية الحديثة. وقطعنا الصلة معها، ونقلنا رياضيات الغرب وطبيعاته. فلا نحن فهمنا القدماء، ولا نحن أبدعنا مع المحدثين.

وإين علومنا الإنسانية؟ هل سنظل على ما ورثناه من القدماء، اللغة والأدب والجغرافيا والتاريخ، نقرأ سيبويه وإخيل بن أحمد وعبد القاهر الجرجاني، ونطلع على الجغرافيين العرب وخراط الإدرسي، ثم نقرأ تواريخ الطبري وابن كثير وابن خلدون والجبرتي؟ وماذا عن باقي العلوم الإنسانية، العلوم الاجتماعية والسياسة والقانون والجمال؟ هل ستبقى هذه العلوم مغنوية وملحقة بأخرى، مثل إلحاق علم الاجتماع بعلوم الحكمة، وإلحاق علوم السياسة والقانون بالسياسة الشرعية، وإلحاق علم الجبال بالتد الأدي؟ وهل سنظل مناهج العلوم الإنسانية تعتمد على التامل العقلي، دون بحوث اجتماعية وتاريخية في الظواهر الإنسانية؟ ألا تساعد هذه العلوم

الشورى القبلية
والطاعة للمشايخ
أما علماء الأمة
فمضطهدون

والصناعات العسكرية، لا فرق في ذلك بين الأفغاني، رائد الإصلاح الديني، وبين شبلي الشميل، رائد التيار العلمي العلماني، وبين الطهطاوي، رائد الفكر الليبرالي.

إنما كان الفرق في كيفية الاستخدام ومطابق التطبيق. إعتبر الأفغاني هذا هو النموذج لإصلاح الدين، بينما اعتبره شبلي الشميل نموذج تغيير المجتمع. أما الطهطاوي، فإنه اعتبره نموذج بناء الدولة، النموذج واحد والاستخدام متعدد^(١).

وقد سبب انهيار ذلك النموذج الليبرالي، الذي اتفقت عليه تيارات الفكر العربي الحديث، والذي تبنته الدولة المصرية منذ تأسيسها على يد محمد علي حتى الثورة المصرية في ١٩٥٢، تسرب اللاوعي التاريخي من أعماق التاريخ إلى السطح، شيئاً فشيئاً، حتى غمر الدولة نفسها. فشلت الحركة السلفية، كورث وجهه تاريخي ومفروع تشكّل الحديث والنموذج الغربي.

ذلك ضياع خصوصيات الأطراف لحساب هيمنة المركز؟ وماذا عن ردات الفعل التاريخية، إذا ما تراجع الجديدي الوافد، وعجز عن تحقيق وعده التي أتى من أجلها، فاستثار اللاوعي التاريخي في ثقافة الشعوب، واستغفر المحافظة التقليدية فيها، فثارت على الجديدي وقضت عليه، وأتى الماضي إلى الحاضر للقضاء على المستقبل من أوسع الأبواب، وأمامه حجة التاريخ والتجارب الماضية، وحجة الماضي، وحجة الآخر وفشل الوافد، برهان أمام الشعوب التي لا تجد مفراً، كقنارب نجاة، إلا الأصولية وحركات العودة إلى الماضي؟

لقد أخذت تيارات الفكر العربي المعاصر الثلاثة: الإصلاح الديني، والعلمي العلماني، والليبرالي الغربي، تنشط للتحديث في وقت يفتقره الأنا وروية ذاتها في مرآة الآخر. كان الآخر يعني الحرية، والديموقراطية، والديمستور، والنظم البرلمانية، وتعتمد الأحزاب، والملكيات المقيدة، وحرية الصحافة، وتنظم التعليم، لا فرق في ذلك بين بين وسنات، والعلم الطبيعي،

انقلاب القيم

فزعنا له من بيته، وهدمنا له في بيته أخرى مساوية أو غير مساوية. مع أنه في مقدور الأنا إبداع احتجاجاتها الخاصة، إبتداء من تنمية قدراتها الذاتية. هذا الإحتراز من الآخر قد يؤهل هجيناً غير متجانس من ثقافة الأنا، مجرد خليط متضارب مصطنع، سرعان ما يتفكك إذ إن الوحدة العضوية تنفصه. وسرعان ما تنهار الاستعارات والأقتباسات كلها أمام اللاوعي التاريخي الشعبي التقليدي، الذي يجرف كل ما أمامه من قشور مستعارة في لحظات فشل القشور، طلباً للباب.

والسؤال هو: هل يمكن التعامل مع الآخر بطريقة مختلفة اختلافاً جذرياً عن تعاملنا معه إبان الفكر العربي الحديث؟ هل يمكن أن يكون الآخر موضوعاً للعلم، بدلاً من أن يكون مصدراً للعلم؟ هل يمكن دراسة تكوين النموذج بدلاً من اتباع النموذج؟ إن النموذج ليس مثلاً أفلاطونياً مجرداً في السماء، لم ينشأ في تاريخ، ولم يتكون في واقع، وليس هو مقدساً، لا يمكن الاقتراب منه إلا بعيداً من قفيه أو بشوق من صوفي. بل هو نخط حضاري تكوّن في تاريخ، ونشأ لدى شعب، له مصادره ونشأته، له تكوينه وبنيت، وله بدايته ونهايته. فالثقافة الأوروبية ثقافة تاريخية، مثل غيرها من الثقافات الصينية والهندية والفارسية والبابلية والآشورية والكنعانية والمصرية. لها مصادرها عند اليونان والرومان، وفي اليهودية والمسيحية، وفي

ما الموقف الآن؟ إستمرار النموذج الغربي للتحديث، لم يعد وارداً، نظراً إلى استحالة المثلثة بين ثقافتين أو حضارتين أو تاريخين. والارتباط على الذات، ومعاداة الآخر، لم يعودا أيضاً واردين، نظراً إلى اتصال الثقافات، وتواصل الحضارات، واعتقاد الشعوب على بعضها البعض في الإنجازات. فما الحل؟ كثيراً ما يطرح نموذج توفيق، كحل وسط، أن نأخذ من ثقافة الآخر ما يتفق مع ثقافتنا. والحقيقة أن هذا الموقف نظري صرف، عطل من حيث الواقع. فالحضارات لا تتجزأ، لا يؤخذ منها جزء، ويترك جزء. هي كل واحد، تعبر عن نظرة شاملة إلى الكون. الجزء يجبر باقي الأجزاء. كما أن مقياس الانتقاء قد يقع الخلاف فيه. فقد يرى البعض أن العقلانية هي أفضل ما لدى الآخر، وبالتالي يجب أخذها. وقد يرى البعض الآخر أنها أسوأ ما لدى الآخر، وبالتالي يجب رفضها. وقد يرى آخرون أن العلم أسوأ ما لدى الآخر، وبالتالي يجب رفضه. وقد يرى فريق ثالث أن الحرية والديموقراطية هما أفضل ما لدى الآخر، وبالتالي يجب أخذها. في حين يرى بعضهم أن الحرية والديموقراطية أسوأ ما لدى الآخر، وبالتالي يجب رفضها. كما أن هذا الموقف الوسطي هو، في النهاية، إقتال من شأن قدرة الأنا على إبداع ما تحتاج إليه من عقل وعلم وحرية، وإسراع في استيراد الوافد

تراكم تاريخي كافي. وتعلم من خيرات السابقين الذين ارتبطت الأحزاب لديهم بالخراب، وأن العرب إذا تغلبوا على أوطان أسرع إليها الخراب»^{٣١}.

لماذا انهار صرح النهضة العربية الحديثة؟ ولماذا كانت بدايتها غير نهائية؟ في التيار الإصلاحى اعلمب الأقاى إلى السلفية، وفي التيار الليبرالى تحول الطوطاوى إلى حزب الوفد الجديد، وفي التيار العلمى العلمائى تبدل شىلى الشمل وفرح أنطون إلى مصطفى محمود ودعاة العلم والإيمان. هل كانت أفكار النهضة العربية المعاصرة غير مطابقة لتحديدات الواقع؟ هل كانت خائفة متوجسة، خطوة إلى الأمام وخطوة إلى الخلف؟ ألم تكن على مستوى التحديدات؟ أرادت الخروج من القديم، ولم تستطع اللحاق بالجديد. ظلت النهضة العربية للمعاصرة، في جنتها، أشعرية تقليدية. ظل الأفتان كذلك. وكان عهد عبده أشعرباً في التوحيد، معتزلياً في العدل. ثم أصبح رشيد رضا سلفياً، وحسن البنا عاد أشعرباً. وصادت الحركة الإسلامية المعاصرة سلفية كما كانت في البدايات، وعاد الفكر الإسلامى إلى تناوى ابن الصلاح. ولم ينتج أبو الأعل المودودى ولا سيد قطب، بالرغم من جذرية المواقف المكمرة، في نقل المجتمع كله من مرحلة إلى مرحلة، من المجتمع القديم الذى يودان تغييره، إلى المجتمع الجديد الذى يودان بناءه. فقد خصصا المجتمع، وأصبحا كالدب على صاحبه حرصاً عليه.

وما حدث في تاريخنا الحديث من عود إلى الصغر ومن كبوات، حدث أيضاً في تاريخنا المعاصر، عندما حافظنا عن الليبرالية منذ عرابي: «إن الله خلقنا أحراراً ولم يخلقنا عبداً ولا عساراً، والله لا نورث بعد اليوم». وصير ثورة ١٩١٩، والدفاع عن دستور ١٩٢٣، ومن البرلمان وحرية الصحافة ونعند الأحزاب. ثم أتت الثورة المصرية في العام ١٩٥٢ لتضع حداً لكل هذه المكتسبات. فلم تر إلا وجهها الآخر: الإقطاع والباشوات والرسالية، والتهرب من الضرائب، والمضاربة في البورصة. وأمن الناس بمبادئ الثورة، ونعموا لشجرائها في الإصلاح الزراعي، والتأميم، والبناء الاشتراكي، والتصنيع، وبجانب التعليم، والاستقلال الوطني، وعدم الانحياز، ومعادة الاستعمار والصهيونية. ثم انقلبت الثورة على نفسها في السبعينات، وتحولت من التفضى إلى التقيض، من معاداة الاستعمار إلى التعاون معه، ومن مقاومة الصهيونية إلى الصلح معها، ومن الاشتراكية إلى الرسالية، ومن التخطيط إلى الامتناع، ومن القطاع العام إلى القطاع الخاص، ومن القومية العربية إلى القطرية. وتحول الإسلام الشورى عند الأفتان، والإصلاحى عند محمد صيد، والوطنى عند حسن البنا، والثورى عند سيد قطب إلى سلفية محافظة تقليدية،

وتحول العمل العلمى إلى سري، وانقلب الحسوار إلى حق، والتضام إلى غضب. أما الماركسيون، فقد قاموا في الفترة الليبرالية من أجل العدالة الاجتماعية، وانضموا إلى الثورة العربية، وأمنوا بما مسوقين لها أكثر من مرشدين لسلوكمها وتحولوا إلى جزء من حزب علمى في معارضة شرعية سرية، لا صوت لها ولا أثر. ويعد التحولات الجذرية في أوروبا الشرقية وفي الاتحاد السوفياتى، إهمزت القناعات، وحدثت البليلة في النفوس. ويعد أن تدخل الماركسيون العرب في حلف البعث الحاكم في سورية والعراق، واختلف الجناحان في حزب البعث، إختلف الرفاق أيضاً، وأيد كل فريق جناح الحزب التحالف معه. وتكرر الشيء نفسه في اليمن عند اقتتال الرفاق على حدود القبيلة. وكان من جراء هذا التقلب أن أصعب هذا الجيل، الذى شهد معظم هذه التحولات من الأربعينات وحتى الآن، بنوع من الهسة والرجفة، وأصيب الجميع بالإحباط العام. أصيب الناس من جراء هذا القلب للتواصل للثقل، الإيمان بشيء في الأسس، ثم الكفر به اليوم، والإيمان بشيء اليوم ثم الكفر به في الغد، بنوع من الكفر بكل شيء. لم يعد الناس يعترفون أين الصواب وأين الخطأ، بهذا أو بتاوى كل شيء بكل شيء، وتكافأ كل شيء مع كل شيء. أصيب الناس بالإحباط فلم يعد هناك شيء ثابت يؤمنون به. وما أدرهم برأسوا سانه اليوم. أن لا يتحول إلى سم في الغد؟ وماذا يفعلون لو أفتوا صحتاً اليوم إن تم تحطيمه في الغد؟ وتحول الإحباط إلى لا مبالاة، ولم يعد يحرك الناس شيء. فكل شيء فنان ومتغير. ولم يحرك الناس إلا المخزون النفسى القديم، اللاوعى التارخى المستمر، الذى يظهر في نشاط الحركة الإسلامية وفاعليتها، وهو الإيمان القديم الثابت، حتى لو كان في صورة محافظة تقليدية، يأبأها الواقع، ولا يبعد الناس منها ببديلاً. أصبح الإسلام هو الحبل، والإسلام هو البديل^{٣٢}.

تجارة كل شيء

وتسأل الناس عن طبيعة المرحلة التى غمر بها. كنا اشتراكيين في الستينات، ثم انقلبتا على أنفسنا في السبعينات فما هوية الثمانينات والستينات؟ هل عدنا إلى المرحلة الثورية الأولى، كما يبدو الأمر أحياناً في بعض الشعارات والأقوال، مع قليل من الأفعال؟ أم نحن ما زلنا في انقلاب الستينات، كما هو واضح في الاختيارات الاجتماعية والسياسية؟ كنا نسير أولاً في خطوات ثابتة وجبرية إلى الأمام. وأثر مزجة ١٩٦٧، بدانا بالتراجع في خطى ثابتة أيضاً إلى الوراء، حتى رجسنا إلى نقطة الصفر التى بدنا منها: باشوات مصر الجدد، وإقطاع

لماذا يعن
المصريون الى
الستينات الى
أغانيها الوطنية
ومشروعها
القومى؟

وقد تربت لدى المواطن آلية الصراع من أجل البقاء، ومنها التحاليل على القانون، حتى تنتظم أمور حياته ضد القانون، والتي تنوقف تماماً إذا ما أطاع القانون. فالقانون لم يسن دفاعاً عن مصالحه، بل ضد مصالحه، قانون قديم، عندما كانت مصر ولاية عثمانية أو دولة مصرية، تنفق للمواطن المصداق وكسبها لها، قانون لم ينبع من المصلحة العامة ولا يعبر عن الإرادة العامة فالقانون، بالنسبة إلى المواطن، مصدر إرهاب، تفرض عليه إصلاًماً لم يجتره، ومعلومات انتقائية، وأخباراً مفروضة عليه، واختيارات سياسية، لم يتم استشارته فيها. وكلما ازداد إرهاب الدولة على المواطن، ازدادت عزلة المواطن عنها، واتزوى داخله، وخلق عالمه الخاص، وكوّن دولته الخاصة «جمهورية فرحات».

وفي مقابل هذه الهجرة إلى الداخل، هناك هجرة إلى الخارج، والطواير الممتدة ليل نهار أمام السفارات العربية والأجنبية طلباً لعقد عمل مؤقت، أو تأشيرات خروج لهجرة دائمة. لقد باع المواطن وطنه من أجل لقمة العيش، وأصبح يذنه يمش داخل الحدود، وبروحه يمش خارج الأسوار. غاب الولاء للوطن، وأصبح المواطن يقدم خبرته وعلمه وقرقه ويجهل لن يطلع أي شيء، لقاء إقامة الأولاد. وهانت كرامة المصريين المهاجرين في الخليج إلى درجة الاقتتال، مصريرو الكثر في مصرى العراق.

لمع ذلك، يظهر حين إلى الوطن الذي ما زال يسكن بين الجوانح، وهري بين شغاف القلوب، عند الذين يعيشون في الجبوتة المصري العربي في الخارج، ويصد ذلك في سماع الأغاني المصرية الوطنية، والتزاوج بين المصريين في الخارج، وتوصل الاحتفالات المصرية والمأكولات الشعبية والرحلات المنظمة إلى أرض الوطن، ومؤتمرات المهاجرين في الداخل. يعمرون لأحزانهم، كما حدث في هزيمة ١٩٦٧، ويفرحون لإفراحه، مثل حرب أكتوبر ١٩٧٣. فلوهم معه، يتوقون إلى عهد آخر أو إلى عربي آخر أو إلى ناصر آخر، يرد الكرامة للمصريين ويدافع عن استقلالهم الوطني. وفي الداخل، يمن المصريون إلى الستينات إلى أغانيها الوطنية، وإلى مشروعها القومي، وإلى رومانسياتها وزخايفها السياسي توتوفاً من أزمات العصر ومهمو الجيل.

وما هو جبل الستينات يعود من جديد في التسعينات لإقامة مصر من كويتها، وإعادتها إلى طريقها، ووضعها في تاريخها، وشهد، للمرة الثالثة، على عصره، بعد أن شهد للمرة الأولى أثر هزيمة ١٩٦٧، وللمرة الثانية، أثر ضياع ثمار النصر العسكري لحرب أكتوبر ١٩٧٣. فلعن جبل الستينات يكون قادراً على جذب متقنين وطنيين جدد قادرين على الاستمرار في

عودة الروح. □

مصر الجديد، حتى أصبح تكوين بنك وطني وإقامة اقتصاد وطني أقصى ما تطمح إليه. والأنا يشعر الناس أننا نسري في المكان نفسه، نتحرك ولا نتحرك، نتحرك واقفين، ونقف متحركين، لا نتقدم على أخذ القرار، والناس تستظر. وإذا أخذنا القرار فليس هو قرارنا. يخفي مسؤول ويظهر آخر دوماً سبب معان، وإن كان الكل يتهاشم بالأسباب الفعلية. فكثر الشائعات في غياب المعلومات، وتشتت الأكاذيب في غياب الأخبار الصادقة.

أصبحت لدينا مشكلة صدق القلم. لم يعد أحد منا يصدق ما يقرأ، لأن الكاتب لم يعد يصدق ما يكتب. الأقلام نفسها تحولت من اتجاه إلى آخر، والكاتب أنفسهم سوغوا السياسات والسياسات المضادة. وبدأ الناس يفهمون الكلمات، لا من حيث ما تعنيه، بل من حيث ميّزتها وأهملتها: طلب منصب، رغبة في الحياة، دفاع عن وضع، تعبير عن مصلحة، بحث عن رزق، لا فرق في ذلك بين رجل سياسة ورجل دين، بين عالم وفتية، بين علماني وسلفي، بين أكاديمي وصحافي، ودوماً أيضاً بين حكومة ومعارضة.

وما دام الحاصل يتاجرون بالقلم، أصبح الناس يتاجرون بكل شيء، العامة تتاجر، تحمل الناس في مجلس الشب نجارة، دروس خصوصية، كتب مقررة، جامعة مفتوحة، جامعة أهلية، فصول تقوية، حصة علاج، لغة، مع، مهارات المصالح وتحليل لأسواق، أصبح الغضب السياسي المرسوم وسيلة للكسب المادي، أثناء الوظيفة وبعداً. يتاجر الآب بكنيته، ويتاجر الأم بامتها، ويتاجر الأسرة بأبنائها، وزواج الأيكار بأثرياء العرب. فإن اختلف التجار، فاجبره والعقاب، وقتل الابن لأبيه وأمه، وقتل الزوجة لزوجها أو الزوج لزوجته، وفرد الأخ بأكنيه، وانقلاب الصديق على صديقه، وفرد التلميذ بالاستاذ. غاب الوفاء، واهلرت القيم، وضاعت الأسرة، الكل يبيع ويشترى، والكل يباع ويشترى.

تقلعت حدود المواطنة في مصر إلى السعي وراء لقمة العيش، والصراع من أجل توفير الخدمات العامة: الغذاء، والكساء، والسكن والتعليم، والمواصلات، والعلاج. فمق يتفرغ المواطن للأموال العامة؟ إن ما بقي له من قوت، بعد يوم العذاب الطويل ومرامه من أجل تحقيق مطالب الحياة الأولية، يقضي أمام الشاشة المرئية لتتبع بعض المسلمات الاحتجاجية أو الدينية، التي تخفف عنه كربه. فيتحدث مع الأبطال، ويدخل في صراع وهمي، وهو جالس، لنصرة المظلوم والدفاع عن الحق، كنز من التطهير النفسي. فمق يذهب إلى أحزاب المعارضة أو يشارك في العمل العام؟

- (١) أنظر دراستنا: مروتينا انصاري، دراسات علمية، ص ٩-٥٠، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨٨.
- (٢) أنظر دراستنا: «التصرف والتمسك» أو إحياء علوم الدنيا في الدين والشريعة في مصر ١٩٥٢، ١٩٨١، الجزء الرابع الدين والشريعة القديمة، ص ٣١٢-٣١٧، مطبوع، القاهرة ١٩٨٩.
- (٣) أنظر دراستنا: الرعي ومواقع، دراسة في أسباب التسوّل، في الإسلام والحداثة، ص ١٣٣-١٧٥، دار الشافعي، لندن ١٩٩٠.
- (٤) أنظر دراستنا: مساهم الضير ومصالح الآلة، في الدين والشريعة في مصر ١٩٥٢، ١٩٨١، الجزء السابع، «الدين والسياسة» العسكرية السياسية، ص ١١٦-١١٧، مطبوع، القاهرة ١٩٨٩.
- (٥) أنظر كتابنا: مقفعة في علم الاستشعر، ص ١٤٩-١٥٢، المكتبة الشاملة، ١٩٩١.
- (٦) مقفعة بن حنون، ص ١٤٩-١٥٢، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة (٧) ت.
- (٨) لمر خطاب إلى الأجيال القادمة، ص ١١٦/١١٧.



أشرف العناني مصر

www.ashrafelkhaney.com

■ إنها عينك إذا،

الرقعة مخفوفة بصباح ليس يشبه شيء،

وبينا تدبر القرنفلة أنوثتها

بعيداً.. في ذاكرة معزولة بشبهة الفجر

تقفين بين زفرتين من سعادة عميقة

في البال،

تهمسين:

- صباح الخير.

لذا يدور بندول ذاتي،

وأحسك ساء قموه داخلتي،

لكن فراشات عديدة تشبهك تماماً،

ضبطها تهرب خفتها ليدين مشبوهتين باختطائي،

وشغفة موشومة بقبالات حالكة الدفء.

المواء،

من يعبر الطريق كأنساً كلام المساء،

ومعطياً للصباح فرصة الضحك،

سيمر من بين يديك،

ويفرق أعصابك بالرجفة التي تفرحين لها كثيراً،

حيث أفهم،

وفهم الشارع العام معي

أنا سقطنا من كوكب الجنون طازجين،

ولن أقبلك في شفتيك اللتين تزوجتا الكسل:

عندك كلام كثير،

- لا يحم

عندي كلام كثير،

- لا يحم،

ليس عندك شيء،

- لا يحم،

ليس عندتي شيء،

أمواج

- لا يحم،

منجرح الطريق بالضحك

زئير (العاجية)

في الليل

حيث يلوث القلب زواياه بموسيقى عينيك،

تستطيعين تقبيل الصيف - من خلفي - بمهارة

ليست لقط فرعوني،

ولا لقمر صحراوي معقود على خصر مراةقة،

إنما يفهم (الأحمر) الذي تعاقبته بشفتيك كل

يوم،

أن عادة التي تشرد الحمام في ساعة الطبيب

لم تشرب الصباح - كعادتها - من شجيرة

الكافيين،

لكن ساعتها إذا مضبوطة على توقيت قبله

طيرتها لأجنحة لده،

وأطفال يرضعون من بلسم الأصابع □



ذاته لا يتغير: اتحاد الكاتب بصدقه جامعاً فوق خوفه على
صورته من الاهتزاز إن هو مضى في الصدق إلى تمامه.
شرط أن يجاهر المصدق بعقله لا أن ينافق ضمن أربعة
أزياع المربع المرسوم لصورته «المعنوية» وطهارته الموروثة.
تلك بشاعة مقنعة تكبت قارئها من دون أن يصرف
السبب. والسبب هو ذاته لا يتغير: غياب من الحقيقة
المحررة.

في الشعر (في الأدب كله) نصف الجمال هو الجمال.
النصف الآخر هو الحقيقة.

الكرم شمسُ الجمال

الشرّ الذي مسكين، ولكن لا علاقة له بالبراءة.



عن «ذلك» الصدق...

ما يجعل مواقفهم مشبوهة هو أنهم لا يتساهلون مع
شخصياتهم الحقيقية. لا يأخذون حقيقتهم على عاتقهم.
لكي أصدقك وأثارت، عليك أولاً أن لا تحجل إما بقبول
ذاتك كما هي والمضي بها حتى أقاصيها، وإما الاعتراف
بمكوناتها ولو في محاولة لمكافحتها.

هذا هو الصدق الذي يتقص كتاباتنا. في أي رواية
يتعمّر الكاتب العربي حتى إسقاط أسنع قلاع الخبث
والوجل في نفس قارءه؟ في أي قصيدة يبلغ الشاعر من
الصدق حد اختراق كل مناعتنا - الموروثة والمكتسبة - ضد
الصدق؟

والناقد؟ والمرحى؟ والصحافي؟ والسينمائي؟
ومع البقاء في إطار الإخلاص للصدق، بدون
«استعجال» الصدق سلاحاً للصدمة السطحي والبهتر

أنسي الحاج

بعضنا ساد، جزءاً من يودليز،
روايات سيلين، شيئاً من أراغون،
بعض يتنفسه... ونغض بعضنا
سالييري، الذي لم تتركه غيرته من
موزار إلا عجزاً وفشلًا.
البغض ليس دوماً سبباً للعقم. لكن إلهامه يتوقف على
من نغض، وقبلاً على من أبت.
ولا شك في الحسد ينبوعاً للكتابة.
لم يكن قايين بأقل عقيرة من هابيل. ولكن بالشرط

بغض



الاستراضي. ليس عن هذا الصدق أتكلم بل عن ذلك الزاهد إلا بمثله وأبلغ منه، اليائس، الباحث، رغم يأسه أو هوسه بداته، عن مهرّب للإسكان من كل ما يشعنه، عن عوزة أكثر احتشاداً بالفريقات.

صدق لا يشك قارنه بل بتحيته، ولا يكشف له الفراغ ليكشف له الفراغ بل ليعلاه وإياه بكل ما في اللحظات من جيات وسحرة وساحرات وحيوانات فانتازية وينابيع وأشجار وروقة وشلالات تنفجر من غمام اللذة وزويعتها وجلستها وزهرتها وجهرتها وصخرتها السرية الخالدة.

لا تعجبه لئسب منها بل ليولد منها. وإسرافه ينجبها رجل كهذا، تشبه «أمومة» أمومة مريم العذراء.

كانت غلظة هائلة أنصحت له، مع هذا، أن يكتب كثيراً..

نظرت دوماً بارتياح إلى امرأة تتعشق زعيماً أو ضيفاً ويعطف إلى رجل يتعشق خلافة. أرى في الأولى موقفاً مظهرياً تنبئه السلطة وفي الآخر إطاحة الرغبة للحاجز الطبيعي.

أحياناً يكون اكتفاء المرأة بإعطاء جسدها دون «روحها» هدية طيبة لا حراماً.

تريد أن تؤسس به، معه، وعليه، أن تتنطق من الحب إلى النظام إلى المؤسسة. من اللعبة إلى القبر.

غسل الحية الراحة باحتفال خفية مقبلة.

ليس المتواضع من يكوم الغرور بل هو المغرور الآخر.

الجمال باب الوحدة وباب الوحدة.



عندما تقول امرأة لرجل: «إن لم تنصّر علي فانت لا تحبني»، تطالبه، لا شعورياً، بأن يمنحها عرجاً... فهي تسعى إلى غيرته لا لتلمس حبه فحسب بل لتوقعه تحت متناول احتقارها.

هناك تقطير المعاني الجبائسة، وهناك تقطير المعاني القليلة، البخيلة.

غموض الأولى يخترق جمره، يتدفق فوق الأطر. غموض الثانية شح نور، فقر دم، وفيه، مع هذا، جاذب متصمّر للقلب، كاللوان الحريف في بعض البلدان.

لا أحب الرجل الديك. ولا الرجل النسر. ولا الرجل الطائي الرجولة. ولا الرجل المختن. ولا الرجل صاب «البوزات».

- هل بقي من حب؟
الرجل الذي يترك لي مجالاً.
- فضة ماسحة؟
- بل قضية مساحة..

وجه الشخص الذي يطمئنتك، فيه كل صباحات ما قبل السقوط.

تقول لهم كلمة يقولون لك لا يجوز، هذا إثارة للغرائز السارية ينط عليك سعدان صارخاً «فاشي!». كنت فهمت لو قال فاشي، ولكن لا: فاشي. بكل قرفها الأبعث منه.

عندما تتأمل مطر هذه الجموع المتهاقنة السكرانة المنوعة ملاسب وقل أي سب في مهرجانات الغرب للزعيق الموقع بالطبول والدخان والمثيرات الكهربائية. أسواق المصنوعة والجعب والعين والزيت وضخ «التجديد» الفني (والزودج) هما لكلمة في، في الحقيقة، أكثر عما هما لكلمة تجنيد، ولا تستطيع التمييز بين «الفني» والميكروفون، ولا بين «العازف» وقديمه، ولا تصوره تنق

بشيء، لأنك كنت تظنّ - بدون علم ولا معرفة، بل
بغريزة دقيقة أهم من العلم والمعرفة - كنت تظنّ أن الفنّ
هو شيء آخر، وأن الغناء هو شيء آخر، وأن الموسيقى
هي شيء آخر،

وعندما تتأمل منظر جماهير غناء المطاعم العربية في
المطاعم وفي «السارح» والشاشات الصغيرة تبهض
وتوقص لأنفه وأسخف ما يمكن أن يصدر من فم ويدخل
في أذن ويصمر،

وعندما ترى تمثيل معظم الأفلام الأميركية وقد
اقتصرت أبجديتهم على جملتين أو ثلاث من نوع «ذاك
يسوء» و«كيس ماي أس» و«أوه ماي غوده» و«جيسيس
كريست» (وقد أضحي الأخيران عندهم ترداداً يباعوا
بفضل عبقرية كتاب السيناريو والحوار)، وفي هذه
الصلوات ما فيها من «المسائلة» والأبعاد» والواقعية
الوجودية».

ثم ترى ملايين المتفرجين وقد باتوا آلات مقلدة
للممثلين، اسدين هم في الأساس آلات مقلدة بعضهم
فبعض ولا يتفكر منهم سينارست ومخرجون يقلّدون نماذج
هي بدورها تقليد لتقليد...

عندئذ لا يعود فيك غير ما أرجو أن يصبح فيك
عندئذ!

عندي الجنون الكافي للعيش على الحافة وليس عندي
روح الدعاية الكافية لأحيا شريداً...

العبان هو ديني أكثر من يشرون ضده.

صرخني الجبال لا لأنني ضعيف بل لأنني أقتن بلغز
يُرعبني.

وبلا وعي قد أنصّر أن يتلّمني هَوُّه كي أنجو من
غول ما بعد الاختطاف.

خداع ذاتي ينتهي كل مرة ببقعة الوطان جريحاً حتى
الموت، في انتظار سحر أتو يناديه من البحر، من لئي
بحر، على أمل غرق يتواصل..



قصص قصيرة جداً

في

محمد نجيم
المغرب

- ١ -

المقهى نظر كل واحد منا نظرة حذر إلى غيره، كنت أقرأ الحريدة الصباحية، ورجل جالس على كرسي بني مقابل مائتي، يحاول حل لهر الكلمات المتقاطعة في حين كانت جاراتي على حصة الشال، قد أخرجت من حقيبتها السوداء ورقة بلون شعيتها وقلماً أحمر اللون، وبدأت تكتب إلى حبيبها عن صبح داكها لسريه. أما جارتنا على جهة اليمين فلم يجد بداً من أن يخرج من حقيبتها كتيباً عن الوقاية من التهاب الكبد الوبائي الفيروسي

- ٢ -

حين مر الشاب تحت المائدة الأشوكية تحسست العذراء نهذا الأيمن واختفت في عتمة البيت

- ٣ -

إنقاه في لمرق المسير للعبور المبالكة، صاحبه نود وطب منه أن يترج عليه أرقام بفال ليربح بها رهان الأسوخ الددم. وصرح عليه الأرقام 1 = 6 = 9 وفي اليوم نفسه توفي صاحبا وقد أمده الرجل بتاريخ وفاته الذي أصبح اليوم الأول من شهر السادس عن الساعة التاسعة مساء وقد دامت شاحته كانت تحمل روث البغال

- ٤ -

حين صعدته سيارة الأجرة، وحدوا في جيبه ورقة كان قد كتب عليها بعض الكلمات، حين وانتهت علمت أنه كاتب قصة وقصته لم يكملها بعد، ولم يعمم منها رجل الإصعاف شيئاً باستثناء كلمتي كلب وامرأة

- ٥ -

بسرعة حولت المرأة الجميلة نظرها عن الشاب حين رآته، صدقه، يتحسس عضوه التناسلي واحصى الشاب بين وكم البشر واختفت المرأة الجميلة أيضاً.

- ٦ -

كان الشارع طويلاً أحس الشاب برغبة عارمة في التبول. لم يجد بداً من أن يتسول على باب المعى الخديدي الجدي الذي كان يقابل باب المستشفى الإقليمي للمجائين الجدد

- ٧ -

حين لم قصيدته منشورة على صفحات الحريدة الساتية فرح فرحاً عظيماً لم يبرحه إلا من المستشفى، حيث سقط في حفرة عميقة تعاقل عمال البلدية عن ردمها.

- ٨ -

أمام باب الثانوية مطر المدرس إلى فخدي إحدى الطالبات التي جفلت وقامت تحري حتى تطايرت من بين يديها أشعار مرار قباني وسعاد الصالح وأبوليسير. كذلك تطايرت كل طيور الشجرة الوحيدة التي توجد في وسط ساحة الثانوية. □



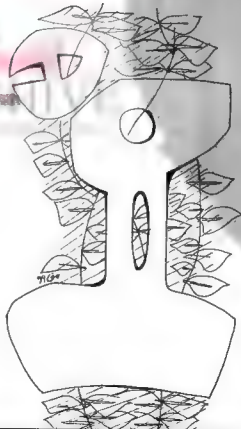
كريم مروة
سياسي وكتّاب من لبنان

بوابة المستقبل

جنوب أفريقيا من عصور
الرق إلى عهد الديموقراطية

كيف

يتحول الشيء إلى نقيضه؟ كيف تتحول
الوقائع إلى نقائضها؟ أي الثورة، كما
اصطلحنا على تسميتها، أم الثورة
المضادة، هما اللتان يها نفس مثل هذه
التحولات؟ أم أن علينا أن نكتشف مقولات أخرى، مختلفة،
وأدوات بحث، لكي نفسر هذه التحولات، التي تجري في
التهجمات متناقضة، والتي يغفل بها التاريخ، منذ أقدم الأزمنة
ويصح بها التاريخ المعاصر، إلى حدود التخمّة؟
إنها أسئلة تطرحها أحداث هذا العقد الأخير من القرن،
يلحاح، لأنها تأتي متسارعة، وفي شكل مفاجيء، من حيث
توقيتها، ومن حيث حجمها، ونوعها. غير أن ما يهنا، هنا،
بالذات، هو مثال جنوب أفريقيا. فما حصل في هذا البلد
الناقي، المعزول، مهم جداً، ويبلغ الدلالة. وأمل أهم ما فيه
أنه جاء، في نوعه، وفي توقيت، مناقصاً لما كان قد حصل،
قبل ذلك بزمان قصير، في الدولة العظمى التي كانت تحمل
اسم الاتحاد السوفياتي. وهذا التناقض الحاد بين الحداثين، في
انتهائهما، وفي دلالاتهما، رغم ما بينهما من فارق في الحجم
والثأير، يثير الكثير من الأسئلة، ويستدعي الكثير من الجدل



فيذا قلنا إن ما حصل في الاتحاد السوفييتي كان ثورة مضادة، بالمعنى الذي كنا نقس به الأحداث - وهو، من وجهة نظري، ليس كذلك، إذ إن أسباب ما حدث كثيرة، ومختلفة، ومعقدة - فإن ما حصل في جنوب أفريقيا كان ثورة، سالتقياس نفسه للأحداث، وهو أيضاً أمر يحتاج إلى نقاش. وفي أي حال، وأياً كان التصير الذي سيجري اعتناؤه هذين الحدثين، ولأحداث أخرى كبيرة، من نوعها، فما لا شك فيه أننا، إزاء هذه التطورات، أمام حالة نوعية جديدة، تتطلب منا إعادة النظر في قراءتنا لأحداث التاريخ، المعاصر، في أقل تقدير، وإنتاج أدوات ومفاهيم، أكثر عقلانية، وأكثر واقعية، وأكثر استيعابية، في أن، تأخذ في الاعتبار ما هو موضوعي، وما هو ذاتي، بدقة، ما هو سادس من العوامل للحركة للأحداث، وما هو وروحي، وما هو خارجيها، وتأخذ في الاعتبار مستوى التطور، في كل بلد، ومستوى وهي الناس جميعاً، أفراداً وجموعات، وفئات اجتماعية وطبقات.

لذا هذه المقدمة المثيرة للأسئلة، قبل الدخول في قراءة ما حصل في جنوب أفريقيا؟ وهذه القراءة هي أقرب إلى الاطلاعات منها إلى البحث العلمي. إذ لا تتواءم، من مجرد زيارة قصيرة، ولا حتى من معرفة واسعة وعميقة بتاريخ هذا البلد، الشروط الضرورية للخروج باستنتاجات دقيقة وحاسمة.

لقد اردت، من ذلك، أن أحذر من أي تبسيط في قراءة الأحداث كلها، وأن أحذر من التسرع في الاستنتاجات، سواء ما يتعلق بما حصل في الاتحاد السوفييتي، وهو مذهل، أو ما حصل في جنوب أفريقيا، وهو مذهل، أيضاً، بذاته، ومذهل بارتباطه بذلك الحدث الأكبر، الحدث السوفييتي، ونتائج الثائرة على العالم، ولا سيما على الشعوب الصغيرة، والشعوب الكبيرة الفقيرة.

بوابة العصر الحديث

عل أن لاهتمامي الكبير، هذا، بجنوب أفريقيا، إلى جانب ما أشترت إليه، أنشأ، من أسباب مهمة، أسباباً أخرى. علاقتي بهذا البلد، وبالقضية المرتبطة به، قديمة جداً، تعود إلى واحد وأربعين عاماً ونيف. ففي صيف العام ١٩٥٣، إلتقيت في بوخارست، عاصمة رومانيا، في مؤتمر لاتحاد الشباب الديمقراطي العالمي - حيث كنت أراش فيه وقداً لبنانياً - سورياً للشبيبة الديمقراطية في كلا البلدين، وللحركة الطلابية الديمقراطية فيها - وفي المهرجان العالمي للشباب

والطلاب - وهو من أجل مظاهرات الصداقة بين الشعوب والتفاعل بين ثقافتنا - إلتقيت، غير مرة، في المؤتمر، وعلى هامش جلساته، وفي نشاطات المهرجان، بممثلين لجنوب أفريقيا. كما التقيت بالكثيرين منهم في استقبال جرى في مقر إقامة وفدنا إلى المهرجان المذكور، لوفد من مناضلي جنوب أفريقيا، وعلى رأسهم القس والتر سيسولو، الذي أصبح، فيما بعد، رئيساً للمؤتمر الوطني الأفريقي، ثم شريكاً لماندبلا في السجن، والأل، نائباً لمانديلا في رئاسة الحزب. كانت اللقاءات حيمة جداً. ولكننا كانت، بالنسبة إلي، أول إطلاقة عمل هذه القضية التي شغلت عصرنا، قضية الفصل العنصري. ثم أصبحت هذه القضية، بالنسبة إلي، فيما بعد، واحدة من القضايا التي تشغلتني، إلى جانب قضايا شعبي، وأمتي، وشعوب أفريقيا، عندما جرى اختياري في العام نفسه، كممثل عربي في اللجنة التنفيذية لاتحاد الشباب الديمقراطي العالمي - ومقره في بودابست عاصمة المجر - إذ تسلمت في قيادته مسؤولية شؤون أفريقيا والشرق الأوسط.

ولكن كنت سعيداً عندما التقيت بالتر سيسولو، خلال زيارتي، في الصيف الماضي، إلى جنوب أفريقيا؛ حين بادرنى سيسولو بفعل، قبل بدء الحديث، وهو بصافحي: "نحن صدرك، فنعاً، وإتصلين بين شعبنا قديم. ولن أنسى، حين جيء، ذلت الفلم بالحكيم، الذي جرى في مقر وفدكم، خلال مهرجان الشباب العالمي في بوخارست. ثم جلست وتبادلنا الذكريات، والأحداث، والتعاليق، وتبادلنا التصامن والأمال والمطامح والأحلام، واستعرضنا الهجيات، وما أكرهها، عندهم، وعندنا؟

غير أن علاقتي بجنوب أفريقيا، وبقضايا حركتها الوطنية، تطولدت أكثر، وعلى مستوى أعمق وأوسع، عندما جرى اختياري لكون المنعوب العربي في سكرتاريا مجلس السلم العالمي، في فيينا، بين العام ١٩٦٢ والعام ١٩٦٤، حيث تسلمت مسؤولية شؤون الشرق الأوسط وأفريقيا. إذ كانت تلك، بالنسبة إلي، فرصة نادرة للتصرف بعدد كبير من قادة الحركات الوطنية في القارة الأفريقية، ومنها جنوب أفريقيا. ونشأت صداقة بيني وبين العديد من قادة المؤتمر الوطني الأفريقي، ومن بينهم أوليفر تامبو، آخر رئيس للمؤتمر قبل خروج منديلا من السجن، الذي توفي منذ عامين. كما نشأت صداقة حيمة بيني وبين عدد من قادة الحزب الشيوعي، وفي مقدمتهم رئيساً للحزب، الأول هو الدكتور يوسف دابو، والثاني هو جون ماركس. وكلاهما توفي. ولم تتوقف هذه العلاقات، قط. بل كانت تجمعني بالمعتمد من قادة الحركة

للمتمتعين الدائم، لإقرار الفارة الغبية، وجمعها مرتعاً دائماً للمعاجة، فإن واقعاً جديداً سينشأ في القارة لا بد من رؤيته والتعامل معه، ومع نتائجه المستقبلية، بشكل مختلف. العنصر الرابع، هو أن كل التجارب التي قامت، بمسد حصول الشعوب الأفريقية على استقلالها، بما فيها التجارب الأكثر تقدماً، والأكثر استلهاماً للعلم في إنتاج نظرياتها للتنمية وللتطور، ولتجاوز التخلف، قد فشلت جميعها، وخلفت يأساً، لا جدال فيه، وتخلقت معه يأساً، أو ما يشبه اليأس، من أن تستطيع هذه الشعوب الأفريقية الدخول في الحضارة، لأن الأبواب موصدة في وجهها، من جهتين من جهتها هي، ومن الجهة الثالثة.

إن هذه العناصر التي أود، من خلال عرضها، الإشارة إلى الاختلاف الذي يتشمل في دخول القارة الأفريقية من بوابة جنوب أفريقيا، في هذا العصر، هي التي تجعلني أشوق عند الأهمية التي ترتديها التحولات التاريخية الكبرى في حوض أفريقيا.

على أي أضيف، هنا، أمراً آخر، لا أستطيع إلا أن أنوه به، وهو أن دالات التحول في جنوب أفريقيا، في الوقت الذي كانت تنهار فيه التجربة التي حملت اسم الاشتراكية، وعصرها بمصر هذا القرن، تؤكد ولا تنفي، صحة مقولة تنعكس عن أن حركة التاريخ، التي تسج، بمحاصلتها، إلى الأمام، هي حركة تورية، أي حركة فيها تقدم وفيها تراجع، وأن العوامل التي تلعب أدواراً حاسمة في هذه الحركة هي متعددة جداً. وهي موضوعية وذاتية. وهي مادية وروحية، بالمعنى الواسع للمكلمتين. وهي، أحياناً، تتصل بإرادة البشر وبوصيهم. وهي تتجاوز، أحياناً أخرى، هذه الإرادة وهذا الوعي، لتتصير في اللاوعي، كقوة كائنة.

التكامل بديلاً من الانتقام

ومن القيد الإشارة، في هذا السياق، إلى بعض التندابير الأساسية التي ترافقت مع هذا التحول. وأولها هو تشكيل حكومة الوحدة الوطنية، في صيغة تمر عبرها جمادات به أول انتخابات ديمقراطية في تاريخ جنوب أفريقيا، ليس من حيث توزع نسبة الأصوات، وحسب، بل من حيث الرغبة في جعل التحول الكبير العميق، تحولاً ديمقراطياً حقيقياً، وشاسلاً وتوفير شروطه الصعبة كلها، مع الوقت، وبالتدرج، لا بالتدابير الإدارية، ولا بالإلزامية، ومعروف أن التحالف الديمقراطي يرئاسة مانديلا، المتشمل في المؤتمر الوطني الأفريقي، وفيه الشيوعيون وسائر اليساريين، والتغلبات، قد حصلت على ٦٢٪ من الأصوات. وحصل الحزب الوطني،

الوطنية لشعب جنوب أفريقيا مناسبات عديدة، في بلدان عديدة. ولا تزال، وستبقى، وستطور، دائماً. أفلا يحق لي، إذاً، أن أضيف إلى الأسباب العامة المهمة، لاهتمامي بجنوب أفريقيا، هذا الجانب الإنساني الشخصي الحميم؟

لن أدخل في تفاصيل ما جرى في جنوب أفريقيا. فقلد أصبح في متناول جميع الذين تابعوا الحدث، من قريب، ومن بعيد. إلا أنني أود أن أشير إلى الجوهرى فيها جرى. وهو لا يتنصر، فقط، في أن السود والملونين، وهم أكثرية السكان، والذين كانوا ضحايا الاضطهاد، والفضل المصري، خلال مئات السنين، قد انتقلوا إلى موقع السلطة، في هذا النوع من الانتقال الديمقراطي السريع، النقيض لكل ما كان سائداً من قمع، وتسلط، ومن تمييز عنصري، لا مثيل لها في عائلنا المعاصر، حتى في ما نعتابه، نحن، في الوطن العربي، من المصرية الصهيونية. وهو لا يتنصر، أخيراً، في أن رجلاً مثل دكلرك، وهو آخر رئيس أبيض لجنوب أفريقيا، قد انتقل، هو الآخر، فور انتخابه رئيساً للجمهورية، بقرار جري، له كل ميوغاته التاريخية، السياسية والاقتصادية والاجتماعية، من موقع كان فيه إلى موقع آخر، تفيض. إن جوهر هذه التحولات يتمثل، بالتأكيد، في كل ما أشرت إليه. ولكنه يتجاوز، أيضاً، إلى ما هو أهم من وجهة نظري، بقدر ما استطعت أن أرا في الحدث، وأهمه، في الحدث المتمثل في دخول، أو محاولة دخول، القارة الأفريقية من بوابة جنوب أفريقيا - وهنا المقارنة الكبيرة - دخلاً مختلفاً عن كل أشكال الدخول السابقة إلى هذه القارة في هذا العصر. ومصدر هذا الاختلاف عناصر متصلة: العنصر الأول، هو أن جنوب أفريقيا لا تتميز، فقط، بفاها، بل تتميز، كذلك، بتطورها المتأجل. وهو اختلاف نوعي يميزها عن البلدان الأفريقية الأخرى. العنصر الثاني، هو أن البيض، الذين حكموا طويلاً، قد بدأ المتقدمون منهم، والعقلانيون، والمستقبلون، يشعرون أن بقاها في الموقع عينة، في مناخ تناقض حاد مع محيطهم الداخلي والخارجي، وفي عزلة خانقة عن العالم، سيجمعهم، مع الزمن، أكثر ابتعاداً عن الحضارة التي ساسوا فيها، بقوة السلطة والقمع، القومي والاجتماعي، إلى الحد الذي سيصحبون معه برابرة، أكثر بكثير من كانوا، بالمعنى الحضاري، يحملون هذه الصفة، أعني زوج أفريقيا القديمة العنصر الثالث، هو أن جنوب أفريقيا، عندما تكف عن أن تكون مصدرة للحروب الأهلية الأفريقية، من كل الأنواع، ومصدرة للسلح من أجل تغذية هذه الحروب وإيقاتها مشتتة على الدوام، وعندما تكف عن أن تكون منظمة، أو وكالة

ما حصل في جنوب أفريقيا مذهل

حزب دكر، على ٢٠٪. وتوزعت باقي الأصوات على أحزاب ومجموعات صغيرة، من السود والملونين والبيض، من كل الاتجاهات. وانعكست هذه التلاوين السياسية والحزبية والعرقية والقبلية، في الحكومة، التي أصر مانديلا على أن يعطها صفة حكومة الوحدة الوطنية، وسمتها وجوهها. وتوزعت المقاطب المهمة جميعها على كل هذه الأحزاب والمجموعات، من دون تمييز.

غير أن تشكيل الحكومة، على هذا النحو، ليس التدمير النوعي الجديد الوحيد. إذ إن التحالف الديمقراطي قد أقر برنامجاً ديمقراطياً لإعادة البناء، ضمنه كل أفكاره المستقبلية، التي تشير إلى الاتجاه الجديد في بناء هذا البلد، نقياً لكل تاريخه الذي يمتد إلى أكثر من ثلاثمائة سنة. وجوهه هذا البرنامج، وجوهه السلوك العام لمانديلا وحكومته، ولحزب المؤتمر الوطني، وللحزب الشيوعي، الذي هو قوة رئيسية في البلاد، الحليف التاريخي لحزب المؤتمر الوطني الأفريقي، والشريك في بنائه وتطويره، وفي قيادته، وجوهه سلوك التقابات، وهي قوة موحدة كبيرة السود والبيض. والتأثير، هو أن التحول الذي جرى ويجري لا يشكل اندماج عاطفياً من الماضي، أي انضماماً من أناس مهيئين، هم البيض، وحلفائهم. بل هو يهدف إلى جعل سكان جنوب أفريقيا يعترفون انضماماً كاملاً فيما بينهم، دون أن يربط هذا الانضمام خصوصيات أي منهم، انضماماً لعمله يتسوق إلى شعب واحد ووطن واحد، ويعملون، بكل إمكاناتهم، لإزالة الفوارق الماثلة بينهم، على أساس اللون والعرق، ولتحقيق التقدم والحرية والعدالة والمساواة لكل أبناء جنوب أفريقيا، من

دون استثناء أو تمييز. ولذلك، فإن مانديلا يسعى لكي يتعايش، في الجيش، وقوى الأمن، وفي إدارات الدولة ومؤسساتها، الذين كانوا في الأسس، ممارسون الاضطهاد والتمييز، ضد الأكثرية السوداء والملونة، باسم سلطة المعصيين البيض، مع الذين كانوا أصحابا هذين الاضطهاد والتمييز. ويحل في الموقع المحدث صاحب الكفاءة، لا صاحب اللون أو العرق، الأكثر وفاء للمبادئ الجديدة، والأكثر التزاماً بها، والأقدر على تنفيذها بأمانة وإخلاص وكفاءة. كما يسعى مانديلا وحكومته لحل مشكلات مزمنة من نوع ما تثير البطالة التي لا مثيل لها، والفقر الذي لا حدود له، والأمية الواسعة الانتشار، والحرمان من السكن، بالملء الكامل للكلمة، اللاتق منه وغير اللاتق... إلخ. وهي مهمة طويلة معقدة، لن يكون النجاح فيها من المسلمات. إلا أن المهم فيها، هو أنها تتخذ طابع المهمة الوطنية. ويعلم الجميع الالتزام بها، والعمل على تحقيقها

خلاصات واستشرافات

والآن إليكم بعض الخلاصات التي توصلت إليها، من خلال هذه الدراسة لأحداث جنوب أفريقيا، وللتحولات الكبرى التي جرت ويجري فيها. وهي خلاصات ساعدتني على التوصل إليها وتتمتع بمصر، وتلك النقاشات التي تدور في جنوب أفريقيا، بلدات، وفي أماكن أخرى في العالم، حول هذه التحولات، وحول الظروف التي حصلت وتحصل فيها، وحول مصائرنا.

صدر حديثاً

لماذا تركت
الحصان وحيداً
محمود درويش



MADAL-RAYES
BOOKS
والكتاب العربي الكلاسيكي

شعوب متعطشة الى السلم والحضارة والتقدم

الخلاصة الأولى، تتعلق هذه المساومة التاريخية، التي تمت بين التقنيين، هل هي، حقاً، مساومة تاريخية؟ هل هي، من حيث المبدأ، أولاً، وهل هي، من الناحية العملية، محكمة، وقابلة للحياة، والتطور، وإنتاج الجديد الذي يزعم أصحابها أنهم يريدون إنتاجه؟ ومثل هذه المساومة طرح، في الستينات، داخل الحركة الشيوعية، في أوروبا، عندما اقترح أنريكو بلنصور، باسم الحزب الشيوعي الإيطالي، برنامجاً لتحويل طوميل الذي بين حزبه، وكل اليسار الإيطالي، من جهة، وبين الحزب الديمقراطي المسيحي، وكل أحزاب اليسار، من جهة ثانية، برنامج حكم لإنقاذ إيطاليا مما كان ينتظرها - وقد وصلت إليه - من تقسيف في مجتمعاتها، ودولتها، ومن انهيار في وحدتها الوطنية. وقد أشرت فكرة المساومة تلك الكثير الكثير من الجدل، في كل الأوساط. في إيطاليا، وفي أوروبا، وفي العالم، داخل حركة اليسار، الشيوعي وغير الشيوعي، ودخل قوى اليمين. ولكنها ظلت مجرد فكرة. ولم تنتقل، قط، إلى الحياة. ولم يبق منها سوى خطوات عديدة من جانب واحد، من قبل الحزب الشيوعي، لم تلق نجاحاً من الجانب الآخر، حتى وهو في حالة انهيار. ورغم أن الجدل يستمر اليوم، في جنوب أفريقيا، حول هذا الموضوع، فإن حكومة الوحدة الوطنية، والرئيس مانديلا، والغرى السياسية المختلفة في البلاد، والمجموعات الاقتصادية، وامتداداتها في الخارج، يخرطون جميعهم، في مواجهة للمشاكل الحقيقية التي تقسمها أسماهم، لا التحولات، وحسب، بل إرث الماضي كله. ويفرز هذا التعارض بين الجدل الدائر حول المساومة التاريخية، أي حول التحولات نفسها، التي جرت، وبين الانخراط في البحث عن حلول سريعة، أو دائمة، أو متوسطة المدى، بكل الوسائل المتاحة، بما في ذلك الماينغانية السياسية، للمشكلات القائمة، بفرز هذا التعارض نتائج من إشكالات لا يمكن التغلظ فوقها أو تجاهلها، والتقليل من أهميتها، الآن، وفي المستقبل.

النموذج الأول والأعظم، هو ما تعبر عنه بعض الميول الخفية، أحياناً، والمعلنة، أحياناً أخرى، التي تنظر إلى التمايز - أو تعبر عن خشيتها منه - بين المؤثر الوطني الأفريقي، كسلطة، وكزعامة تاريخية، وسيطية، في المفهوم السياسي والفكري، وبين سائر قوى اليسار، ومصاص الحزب الشيوعي، فضلاً عن الثقلات، وسائر تشكيلات اليسار. وأساس هذه النظرية هو أن جنوب أفريقيا، من حيث مرفقها، كدولة كبيرة وغنية، ومن حيث دورها المستقبلي، ومصاصها، من حيث حاجتها إلى العلاقة مع الغرب، من

أجل حل مشكلاتها الاقتصادية، لا يمكن أن تستمر بحكومة بسلطة تحمل طابعاً يسارياً، طابعاً يعطي وجود الشيوعيين في مواقع أساسية وحساسة، معنى قد يتحول، في الداخل والخارج، بمرغم سقوط الاتحاد السوفياتي، من عامل تقدم إلى عامل إعاقة، في حل المشكلات التي تواجه البلاد؛ وهذه النظرية، التي تجسد من يعبر عنها، وتبرز في سلوك بعض الأفراد، من مواقع السلطة، ومن خارجها، ليست حديثة، في التاريخ الحديث. وهي، رغم كونها تعبر عن حالة طبيعية، إلا أنها تشكل، في المقابل، مظاهر ردة، أو بدايات تحول داخل التحول، قبل أن يصبح هذا التحول، في الممارسة، حقيقة نهائية، أو شبه نهائية. وهذا السبب، بدأت تحركات، باللغة الأهمية والمسؤولية، لحاصرة هذه الظاهرة، أو لمنع تفاقمها، أو لوضعها في الحجم الذي يتغف من خطرهما. ويترجم هذه الحركات الحزب الشيوعي. ويشترك فيها قادة مرموقون من المؤتمر الوطني الأفريقي، ومن الثقلات، ومن سائر تنظيمات اليسار. ومن المفترض أن يعقد مؤتمر خاص، قبل آخر هذا العام، بمشاركة الجميع، لدراسة هذه الظاهرة، ومعالجتها، بما يتفق مع مصلحة استمرار التحول، وتطويره وتمجيده، على أساس البرنامج الديمقراطي للتنمية وإعادة البناء، الذي يشكل الدستور المكتوب للتحالف الديمقراطي في هذه الحقبة من التحولات ذات الطابع المستقبلي.

النموذج الثالث، هو ما يمثل في موقف جوامع السود من البيض. فالتبيز العنصري لا يزال، بالنسبة إليهم، قاسماً، ما دامت المشكلات التي ولدها هذا التبيز، خلال أزمنة طويلة، قائمة، في الواقع. ولذلك، فالحقد الدفين يصبر عن نفسه بأشكال مختلفة، وممارسات حادة. يقابل هذا الموقف موقف آخر من بعض جهور البيض، الذي لا يستطيع أن يخرج من الماضي، ولا هو راضٍ في ذلك. ويعبر عن نفسه، أيضاً، بممارسات حادة، من الطبيعة نفسها لما كان سائداً في الماضي. وهي ظاهرة لا يمكن القضاء عليها بقرار إداري. بل لا بد من زمن غروري لإزالتها، أو التخفيف منها، لا في السياسة، وحسب، بل في الحياة، أي في ما يستعمله التحولات من جديد إلى البلاد.

النموذج الثالث، هو ما يمثل في الضغط الذي تمارسه الجبهات السوداء واللجنة على الحكومة، بما في ذلك الإضرابات، من أجل الإصرار على إيجاد الحلول للمشكلات المزمنة، وإلا فلماذا هي حكومة مختلفة؟ وكان في إمكان هذه الحكومة أن تؤمن، خلال أشهر، بناء مليون ونصف مليون وحدة سكنية، وإيجاد عمل لملايين العاطلين عن العمل، وتصحيح الأجور من أجل رفع دخل الفقراء والحرمان، وتأمين المعلم والصحة للملايين من الذين يجرمون منها، وهي

مشكلة حقيقية تراجعها الحكومة بأقصى المرونة والتفهم والصبر، وبالاتساع، لتحمل نتائجها وإيجابياتها، التي قد تكون ساعطة في القطاعات المتجدة، بشكل خاص. وهو موقف ديموقراطي، يشكل التراجع عنه تراجعاً عن التحولات الديموقراطية فيها.

الخلاصة الثانية: تتعلق بالمستقبل، أي بما يمكن أن يحصل فيها لو استمر هذا التحول، برغم الصعوبات، في تطوره، سواء بالنسبة إلى جنوب أفريقيا بالذات، أم بالنسبة إلى القارة الأفريقية برمتها، أم بالنسبة إلى البلدان الأخرى، ومنها بلداننا العربية.

أود أن أفترض أن حكومة الوحدة الوطنية مستمرة. إلى زمن طويل، متسارعة، ملتزمة بما سادته، وما عبرت عنه، أساساً، في تشكيلها بالذات، من تحولات، وأن التحالف الديموقراطي سيستمر، هو الآخر، بفرواه ومكوناته، السياسية والفكرية والاجتماعية، أتمنى لبرنامجهم وللتحولات التي ينص عليها هذا البرنامج، في المدى القريب، وفي المدى البعيد، وأن الصعوبات القائمة، برغم حجمها وتقلها، وإبعادها وأسبابها، الداخلية والخارجية، لن تمكن من إحداث تغيير في مسار العلم. ما الذي سيحصل، في ضوء ذلك، في هذا البلد الكبير، الغني، المعقد التركيب، إثنيًا، ودينيًا، وعرقيًا، واجتماعيًا؟

في تصوري، في ضوء هذه الفرضية، وهي فرضية لها أسسها وقواعدها، في الدولة وفي مؤسساتها وفي السياسة، وفي برنامج العمل، وفي مواقف القوى، وفي الشروط التاريخية، أن جنوب أفريقيا ستشهد تغيرات مهمة، أو على الأصح، بداية تغيرات مهمة، في مستويات أساسية أربعة.

المستوى الأول: يتمحور حول التغيير الجوهري في العلاقات القبلية من العداة والصراع إلى التعايش والتعاون. المستوى الثاني: يتمحور حول التغيير الجوهري في العلاقات العرقية، بين البيض والسود والمولوين، من علاقات تمييز عنصري وعداء وصراع، إلى علاقات طبيعية، خالية من أي تمييز.

المستوى الثالث: يتمحور حول التغيير الجوهري في علاقة القبائل والإثنيات والأعراق، ثم في جنوب أفريقيا، كوطن مؤلّاه جميعاً، يتصهرون في الإنتماء إليه، دون أن يتخلوا عن خصوصياتهم فيه، ويصلون فيه معاً على خلق كل القوميات المشتركة، التي تعزز هذا الانتماء الواحد، وتوسع مجالاته، وتعمقه.

المستوى الرابع: يتمحور حول التغيير الجوهري في موقع ودور جنوب أفريقيا، في القارة الأفريقية، وفي العالم. لتصور أن هذه التغيرات المهمة، في هذه المستويات

الأربعة، قد تحققت، أو أنها قد سلكت طريقها إلى التحقق. فما هي الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من هذه العملية؟ أول ما يلفت إلى الذهن من استنتاجات، هو أن جنوب أفريقيا ستصبح نموذجاً جديداً مختلفاً عن كل النماذج الأخرى، السابقة عليها، في حل معضلات تاريخية كبرى، عجزت عن ذلك أعظم التجارب الثورية، القديمة والحديثة، بما في ذلك التجربة التي حملت أسباه الاشتراكية، والشيوعية، وماركس، وإنفاذ ولينين، وكبار قادة الفكر الاشتراكي، السابقين على هؤلاء الكبار، واللاحقين. فهل في مقذور هذه التجربة الفنية، وهي تقوم على انقراض حالة عنصرية شبيهة بعصور الرق، أن تحقق مثل هذه الطموحات المرفقة للبشر؟ ثم هل سيكون من السهل على القوى السياسية والاجتماعية، في العالم الرأسمالي، بمصالحها للفترة بالظلم والقمع، وهي تصنع التقدم والحضارة على طريقتهما، أن تسمح لثل هذه العملية أن تأخذ طريقها إلى النجاح؟ وهل أن الشعوب المتعطشة إلى مثل هذا التحول في العلاقات، والمتعطشة إلى الإنفاذ من نتائجها على حياتها، ويقتلها، هي في مستوى الوعي بهذه الحقائق، وفي مستوى القدرة على الإسهام في إنجاز عملية تاريخية من هذا النوع، وتخصيص عدد اختصاصها في الداخل والخارج، وأصحاب المصالح المتتولين في الوعي بالتخلف لدى أقسام واسعة من أصحاب المصالح الضعيفة، في الصراع بين المصالح الضعيفة، وفي النزاعات الضمنية، من أجل الأنواع، وسواها جميعاً، ومن تتعارض هذه العملية، وهذا التحول، معه ومع مصالحه؟

قد لا تتوافر لهذه العملية كل عناصر النجاح، لكي نستمر ونصل إلى نهاياتها. ولكن المهم، المهم جداً، هو أن ثمة قوى في أصل مراكز القرار، مراكز صنع وتنفيذ، قد أعلنت تصميمها على السير في هذا الاتجاه المستقي الصعب، وهو تصف الطريق إلى الحرية. يبقى أن النصف الثاني، وهو الأكثر صعوبة، سيحتاج إلى وهي الظروف الداخلية والخارجية، وعياً كلياً. وسيحتاج إلى قراءة التجارب كلها، في أفريقيا والعالم. كما سيحتاج، بالأخص، إلى جهد استثنائي، جماعي وديموقراطي، لاختيار طريق التطور، في كل المجالات والميادين، وبواقعية.

إن أفكارنا وآمالنا ومشاعرنا مشدودة إلى جنوب أفريقيا، في هذه الحقبة من تطور الأحداث والتحولات فيها. نلتمنا نجد في الشكل، الذي يمجّله فيه شعب هذا البلد الأفريقي الغني والملمن، بنفاله هو، وبوسائله هو، حل معضلاته المزمنة، ما نستلهمه في صراحة معضلاتنا وأزماننا وهزائنا المزمنة، ونحن نتجهد في البحث عن الوسائل التي بها نسلك طريقنا إلى النهضة، وإلى المستقبل. □

حدد دفين بين
السود والبيض لا
يمكن القضاء
عليه بقرار
إداري

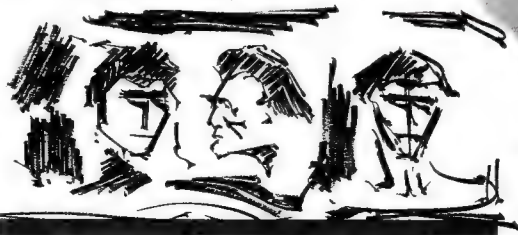
صناعة

مساء

الأربعاء ١٩٩٤/٨/١٩ بث التلفزيون
الألماني، القناة «SW3» حلقة مناقشة

مفتوحة عن المرأة في الإسلام شارك في
هذه المناقشة دكتور مسلم من ألمانستان
وامرأة ألمانية وفتاة مسلمتان. هذا من الطرف الأول، أما من
الطرف الثاني، فملقد شارك ثلاثة ألمان، أحدهم مختص
بالتشؤون الإسلامية وآخران كاتبان لها اهتمامها الخاصة
وبعدهما بالإسلام. البرنامج استمر ما يقارب الـ ٩٠ دقيقة، ولم
يأتِ بأي تجويد يُذكر، على صعيد مسألة المرأة في الإسلام.
وأغلب الحوارات حول نقطة واحدة وهي: هل يصح رجم
الزاني والزانية بالخجاجة، من وجهة النظر الإسلامية؟ أي دار
حول مسألة، ما يُعرف بأية الرجم: «Steinigung - Vers»
التي وردت حسب بعض الروايات كالتالي: ولا ترغبوا عن
آبائكم، فإنه كفر بكم، الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما
البينة، نكالا من الله، والله عزيز حكيم^(١).

رياض العبيد
كاتب من سورية



الخطاب الإسلامي في مرآة العدو الإعلام الغربي

الخ. أقول واح بكليل الاجتهادات لمحاوريه الذين أسامه أو للجمهور الذي في الصلاة.
إنه واح يتنطع للدفاع عن الإسلام والمسلمين في مناسبة وغير مناسبة، دون أن يترك لأي فرصة لأي محاور لآل يدي ربا مغابراً، في أي واحدة من المسائل التي طرحت. حتى بدا للجميع، ومنهم معدّ الربيع، أن استمرار الحوار مع هكذا ذكر. لن يذني في الختام إلى سوى معركة حقيقية، لا محمد عفاها. إن العمل الصالح الشخصي أو عمل الصالح الإعلامي. فهذا صار عصفه البصاح، وبإشارة من الخرج، إلى إعلان إياه البرنامج، قبل موجهه الرسمي المحدد.

بالطبع كان البرنامج ناجحاً، من حيث إنه استطاع تقديم اللهجة الحوارية اللاديمقراطية، من خلال الدكتور، التي تتخلفها التيارات الأصولية الإسلامية في طرحها للقضايا والمسائل الإسلامية، خاصة فيما يتعلق بمسألة مقارنة الأديان والتسامح الديني والسياسي وغيرها، وبالتالي استطاع تنفيذ الدور للمعدّ مسبقاً، وهو إظهار الإسلام عموماً، كالعادة ودائماً، كعدو عسكري وثقافي زاحف باتجاه الغرب المسلم! لقد تميت في الحقيقة أن أسمع كلاماً جديداً، وأشاهد رجلاً مسلماً من أفغانستان، يذكركم بالإمام جمال الدين الأفغاني، يتحدث عن المرأة في الإسلام على نحو يختلف ما نعرفه ونسمعه اليوم في مسقطنا العنصرية عن هذا الأمر، من فقهاءنا الجهابذة، كالشمرراوي والبوطي والجندي وغيرهم. إلا أنه مع كل أسف، خابت آمالي كلها دفعة واحدة بعد أن شاهدت الدكتور يعيد، بشكل واد أول واد، لغة معاوية والحجاج والغزالي وضياء الحق، في تعاطيهم الحوارية اللاديموقراطية مع الآخرين في قضايا الإسلام والمسلمين عبر التاريخ الطويل أقول لقد خابت آمالي كلها، وغيت وقتذاك، لو أنني كنت قد

ثم ليتشعب هذا الحوار ويتفرع إلى مسائل أخرى لا تمت إلى المرأة بصله قريبة أو بعيدة، من مثل: عقوبة الارتداد عن الإسلام، هل القرآن كلام الله؟ مسألة الحكم والشورى في الإسلام، فتاوي القتل بحق رشدي وعربير سبير ونسليمه نسرين، الغرب والإسلام، الجهاد المقدس... إلخ. أقول، إن الحوار لم يأت بجديد في أي واحدة من هذه المسائل، أو بناقشها بموضوعة علمية؛ إلا أن اللات للظفر في هذا الحوار هو تلك الطريقة التي تمت بمزجها قسماً سيرة وإدارة وإخراج. حيث لا يصعب على المرء هنا، أن يدرك التقصيد العمدي الذي اتبعه معدّ البرنامج في إدارة ذلك حوار وتوجيه بما يناسب ذوق ومشاعر الجمهور الغربي. والأمر خصوصاً، تجاه الإسلام والمسلمين والغرب هذه الطريقة التي تبدو للهولة الأولى بريئة وجديّة، تمت إذا بدعوة دكتور مسلم من أفغانستان، يمثل، حسب تقديم معدّ البرنامج له، الحظ التولوجي الإسلامي المعاصر في أوروبا؛ وهو لذلك يمثل، بالنسبة إلى المتفرج العادي، الشخص الخي المبشر للحطاب الإسلامي المزعج له، إعلامياً، كثيراً هذه الأيام.

إن هذا الدكتور، الذي أظهر في البداية تماسكاً ورباطة جاش وأعتاداً للنفس، راح بكليل الاجتهادات والشبهات لكل الأطراف، داخل حلقة المناقشة وخارجها، بمجرد أنه شعر بجرح كرامة الإسلام والمسلمين، من خلال ذكر الأحاديث والآيات التي تتحدث عن رجم الزانية وضربها. من مثل «واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واعجزوهن في الفضاء» واضربوهن (النساء، الآية ٣٤). وموقف عمر بن الخطاب من ذلك، وتحريم أو تحليل تكاح المرأة من الخلف، حيث الاختلاف حول تفسير الآية ٢٣ من سورة البقرة: «تساوكم حرث لكم فأتوا حرثكم أنى شئتم...» وتعدد الزوجات...

الغرب لا يزال يكرر الأحكام والقيم الجائرة عنها على الشرق والإسلام، منذ حلة نابليون على مصر ١٧٨٩ م وحتى اليوم، بأسلوب يدعو إلى السخرية والشفقة؛ كما أنه لا يزال يحدد العشرات من الكتاب والمراويل الصحافيين في العالم العربي والإسلامي، الذين ستاتي أعينهم ومشاهداتهم وأخبارهم عن هذه البلاد، مطابقة لتلك الأحكام العدائية، تجاه الشرق والإسلام^(١).

كل هذا يجري ضمن خطة إعلامية كبيرة، مدروسة بدرجة متناهية من الدقة. وإذا حاولنا أن نلخص الأحكام التعصيرية على الإسلام والمسلمين، فلنأخذ لن نجد فيها سوى القبح والذم بهم، وتصويرهم على نحو من السذاجة العقلية والتعصب الديني، والشيق والنسق الجبشي، وسوء الظن والحسد والحقد على بعضهم البعض، وتفتي الرقة وأساليب الاحتيال والتأثر والكذب والغش والارتشاء...

يقول هـلورد كسومر، ممثل إنكلترا في مصر (١٨٨٢ - ١٩٠٧) في هذا الخصوص ما يلي: وقال في سير الفرد لأبل: مرة: إن الدقة كريمة بالنسبة إلى العقل الشرقي، وعمل كل إنسان أنجلو - هندي أن يتذكر هذا المبدأ الأساسي. والافتقار إلى الدقة، الذي يتدخل بسهولة ليصبح انعداماً للحقيقة، هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي. الأوروبي ذو عقلية عقلية دقيقة، وتقديره للحقائق خال من أي التباس؛ وهو مفضل مطعون، رغم أنه قد يكون درس المنطق؛ وهو طبعه شكاك وتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أي مقولة؛ ويعمل ذكاؤه المربى مثل آلة ميكانيكية. أما عقل الشرقي فهو على النقيض، مثل شوارع منه الجميلة صورياً، يتغير بشكل بارز إلى التناظر، وعماقته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة، ورغم أن العرب القدماء قد اكتسبوا بدرجة أهل نسيباً، علم الجلبلة (الديالكتيك) فإن أحقادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق، وغالباً ما يخرجون عن استخراجه أكثر الاستنتاجات وضوحاً من أبسط المقدمات التي قد يتعرفون بصحتها بدءاً^(٢).

إن هذه الأحكام التعصيرية على الإنسان الشرقي، لا تزال للأسف، إلى هذا اليوم تتكرر في الإعلام الغربي، حيث يزيدها أصحاب التيار الأصولي الإسلامي، من خلال أعينهم وأقوالهم وأساليبهم اللايديوقراطية في الحوار، قوة وصحة وإثباتاً

إن المسلمين الراديكاليين، الذين يحملون سيوف الجهاد المقدس والشعارات الجوفاء في كل مكان، سيضرون بالإسلام أشد الضرر، وسيفقدون الخدمة الجلبلة التي كان ولا يزال الغرب يسعى إلى تحقيقها وهي: القضاء على الإسلام والمسلمين، من خلال تقديم الإسلام كدين وسفك دماء

تحت قراعتي لديكارت في كتابه المتع «Meditation»، الذي لا يخلو من ألفة وفائدة كبيرة، حتى للشاري، السلم الذي لا يزال يبحث في داخله وفي الأشياء عن وجود الإله، وما يرتبط بهذا الوجود من حقائق طبيعية فيزيولوجية وسيكولوجية، تحفه كإنسان، يبحث أولاً وأخيراً عن سلامه وسعادته المفقودة. كما أتني على ثقة من أن هذا الإنسان المسلم، مسرف يتعلم الكثير من أسلوب المحاوراة الديموقراطية، الذي اتخذ ديكرت في دفاعه عن آرائه من خلال كتابه المذكور، ضد منتقديه من رجال الدين «الكليروس»، وحلفائهم من العلماء والفلاسفة، وذلك خلال القرن السابع عشر^(٣).

أعود فأؤكد القول، أنني لم أسف على ضياع ما يقارب الـ ٩٠ دقيقة من الوقت في مشاهدته برلماني لم يقدّم لي أي منفعة أو منفعة تذكر، بل إن أسفي كان أكبر عندما شعرت بالسياسة الإعلامية الخبيثة التي يسعى الغرب من خلالها، ودائماً، إلى تقديم الإسلام للمشاهد الغربي - الأجنبي على تلك الصورة من ديكتاتورية الحوار وترتد الفكر؛ وأيضاً عندما شعرت بمدى ضيق الأفق والسذاجة والتشنج الذي يتجسّد به أصحاب هذا التيار الأرثوذكسي الإسلامي (الجامد)

أحكام تعصيرية

إن الغرب يعرف في الحقيقة، كيف يصنع من أعدائه، بالونات ينفخ فيها من سمومه الإعلامية إلى درجة التخمّة، حتى تصل إلى درجة الانفجار الذاتي، كما حصل مع العراق ولا يزال يحصل إلى الآن مع الباكستان وأفغانستان. إنه يصنع من الإسلام، بعد سقوط الشيوعية وانتهاء الحرب الباردة، عدواً أساسياً له؛ هدفه من ذلك تغطية الفقر الروحي الذي وصلت إليه حضارته، وشدّ أنظار شعبه إلى خطيئته، وهي: زاحف نحوها من جهة، وخلق حالة توتر طائفي ديني بين الشعوب العربية والإسلامية، من خلال دعمه العسكري والمالي هذه الفتنة ضد تلك، أو لهذه الأقلية ضد أمتها، في المنطقة العربية والإسلامية. من جهة أخرى فإن ما يعم الغرب وأوروبا في الدرجة الأولى، هو الاستمرار في صناعة الأسلحة التدميرية، وتصديرها إلى الخارج، بحيث يستفيد من ذلك الأرباح الطائلة التي سيجنيها من تجارة هذه الأسلحة، والتي سيستمرها في تقديمه التكنولوجي وتقوية سرقه الاقتصادية المشتركة من طرف أول. ومن طرف ثانٍ، الإبقاء على تحية الدول الثمانية المتخلفة له، اقتصادياً وسياسياً وثقافياً. إن هذا

الغرب يقدم
الإسلام كدين
قتل ومصادرة
حريات وشذوذ
جنسي

ومصادرة حريات وفسق وشذوذ جنسي واستلاب عقلي للإنسان. إن الأصوليين، ينسبون أو يبيحون أن يتسلسوا أن الطريقة التي خاطب بها سعد بن أبي وقاص، رستم المعجم آنذاك، لدعوته إلى الدخول طوعاً في الإسلام أو قسراً، وبالتالي، إعلان الحرب عليه^(١)، لم تعد صالحة إطلاقاً لمخاطبة (رستم) الجليد المتمثل في الغرب وأوروبا، لا شكلاً ولا مضموناً، في عصر علمي تكنولوجي كهذا الذي نحيه اليوم. إن مفهوم القوة والإرهاب الذي تعمل عليه الحركات الأصولية الإسلامية، يختلف تماماً عن مفهومه هنا في الغرب. فالأول يتعامل مع العالم بالأحاسيس والمشاعر المتدفقة، من أجل امتلاكه ومصادرته وتقيده حرية؛ والثاني يتعامل مع العالم بالعقل والمنطق والرياضيات والكمبيوتر، ليس من أجل مصادره، بل من أجل تطويعه في خدمة حاضرات الإنسان ومستقبله. ولا اعتقد هنا بأن البعض من أصحاب التيار الإسلامي الأصولي، لا يعرف هذا الأمر؛ أي لا يعرف الفرق بين مفهوم القوة اللدني ذكرت. غير أنه، أي هذا البعض مجيد، رغباً عن ذلك، التحامي عن هذه الحقيقة، يُستأنس مشوار الأكتاستة Ekstase (الحياصة) الدينية مع الآخرين، قافراً فوق التاريخ والزمن والواقع

بالتطبيع من حق الجياصات الأصولية، أن تظل الجهاة المقدس على من نشأه، ومن حق أعضائها الاستشهاد في سبيل قضائهم المطلقة؛ ولكن لا اعتقد أن من جهاة، - غلب البلاء والمشكل على رأس هذا الإنسان المسلم، خاصة إذا كان يعيش في المهجر والاغتراب. فهذا الإنسان الذي هجر بلاده - بعد أن طرده أو أخذته أو لم تستع له - إلى الغرب بحثاً عن لقمة العيش، لا يحق لتلك الجياصات أن تضطروه إلى حلال البأس والطريق المسدود؛ حيث يصعب لا هو بقادر على القيام هنا ولا هو بقادر أو راغب في العودة إلى بلاده، التي لن يجد فيها أي ملجأ أو عمل، يسد به رمق عيشه المضطرب المشتت. فالحكومات الأوروبية، تسارع كل يوم إلى طرد مئات من العرب والمسلمين، خاصة في ألمانيا وفرنسا وإيطاليا، إلى بلادهم، عندما تسمع بتنهيدات الجياصات الأصولية الإسلامية جلاليتها أو الاعتداء على سياحها ومواطنيها في البلاد العربية والإسلامية (كما حصل أخيراً من قتل للفرنسيين الخمسة في الجزائر، يوليو ١٩٩٤ - والاعتداء على باصات سياحية في مصر). هذا بعض المنظر عن حال الحصار والتضييق التي تفرضها تلك الحكومات على المهجرين واللاجئين السياسيين، الذين يملكون الجنسيات الأوروبية، والذين لا يمكنهم بسبب هذا، طردهم أو إبعادهم عن أراضيها. وإن أسطح مثل على ذلك، هو حال القلق والخوف التي يعيشها الأتراك والجليات الآسيوية المسلمة هنا في ألمانيا؛

حيث لا يمر يوم دون اعتداء على ممتلكاتهم وبيوتهم وعائلاتهم وجوامعهم ومتدبراتهم الثقافية من قبل مجموعات النازيين الجدد الذين يتمتعون إلى أحزاب واينكاليه من مثل: الحزب القومي الديمقراطي الألمان (NPD) وحزب الجمهوريين (Die Republikaner - REP) وحزب وحدة الشعب الألماني (Deutsches Volkstun - D V U)، حيث من الجدير ذكره هنا في هذا الخصوص، إحراق البيت التركي في مدينة Solingen العام ١٩٩٣، والذي راح ضحيته خمسة أطفال صغار ولهم، وأيضاً إحراق واعتداء على بيوت ومخيمات تركية وأماكن لللاجئين السياسيين الشرقيين خاصة من لبنان، الباكستان، الهند، الجزائر، المغرب، في كل من برلين وهامبورغ وروانكفورت وشتوتغارت ولايتزغ وديسدن وغيرها، اعتباراً من العام ١٩٩٠ وحتى هذا اليوم. هذا في ألمانيا، أما في فرنسا، فتعددت الجراعات البيمية المنطردة هناك، من مثل: (Die Neue Rechte) و (Front National) على المهاجرين واللاجئين المغاربة والجزائريين، تكاد لا تنتهي ولا تحصى^(٢). بالطبع لا يمكن القول هنا، وبشكل ميكانيكي، أن انتشار ظاهرة الجياصات السالبة الجليدية في أوروبا، عائد إلى سوء استخدام الجياصات الأصولية الإسلامية لفهم القوة على الصعيدين الإعلامي والسياسي، أو بالأحرى نابع من ردة فعل دينية مسيحية تجاهها، كما حدث مع ردة الفعل الأوروبية عليه ضد الفيسو، الذي عجزوا، في ما يسمى -

إعــتــذار

■ إعتادت شركة دواض الرئيس للكتب والنشر في لندن ويروت منذ تأسيسها، توزيع منشوراتها على مسؤولي الصفحات الثقافية في الصحف العربية، ووسائل الإعلام الأخرى من إذاعات وتلفزيونات وكذلك على عدد وفير من الكتاب والمحررين، بهدف التعريف بها ولقدما ومراجعتها، كجزء من سياسة الشركة في إطلاعهم على آخر إصداراتها.

وابتداءً من أول العام ١٩٩٥، ستوقف الشركة عن هذا التقليد، معطرة من الزملاء الذين اعتادوا أن يطلخوا إصداراتها. إلا أنها تتمنى على كل من يرغب في الكتابة عن أي من كتبها، الاتصال بكتابتها وتحديد الكتاب، الذي يريد تناوله بالنقد أو التحليل أو الترجمة. وسيجدها تتجاوب مع طلبه. والشركة تأمل بتعزيز التواصل بينها وبين القراء الجادين في متابعة حركة النشر العربية، بغية تعزيز حركة النقد الأدبي في الوسط الثقافي العربي. □

«Antisemitismus» العداء للسامية، قل الحرب العالمية الثانية؛ بل لا بد أن تكون هناك دوافع ومسيبات أخرى، تكمن خلف ظهور هذه الحركات الفاشية الجديدة، والتي من أهمها على سبيل المثال لا الحصر.

(١) الخوف من تعاطف القتل الديموغرافي، الثقافي للمسلمين في أوروبا، الذي سيهدد الأمن الداخلي للنوع الأوروبية، وبالتالي سيرقل تقدمها وازدهارها الاقتصادي.

(٢) إشتداد الأزمة الاقتصادية العالمية الحالية، وخاصة في أوروبا، حيث أدت هذه الأزمة إلى الآن إلى تسريح مئات الآلاف من العمال الأوروبيين من أعمالهم؛ حتى وصل عدد البطالين من العمال في بلد صناعي متطور ك ألمانيا في إحصائية العام الحالي ١٩٩٤، إلى ما يقارب الـ ٤ مليون عاطل عن العمل.

(٣) الخوف من أن تشكل الدول الإسلامية، خاصة بعد تفكك دول الاتحاد السوفياتي، قوة نووية جديدة في العالم، تهدد أمن واستقرار أوروبا الجغرافي والسياسي والاقتصادي والثقافي والديني.

(٤) الخوف المستمر من توسع دائرة الثورة الإيرانية في منطقة الخليج، حيث منابع النفط، وبالتالي التهديد المباشر للمصالح الحيوية - الاستراتيجية لكل من أوروبا وأمريكا في هذه المنطقة الهامة.

هذا إلى جانب دوافع وسياسات داخلية عديدة أخرى من أهمها: تمسك رابطة العلاقات السوسولوجية والأوروبية في أوروبا وأمريكا، وازدياد حالة الفقر والظلم الاجتماعي داخل الطبقات الوسطى، واتساع الفجوة بين الأغنياء والفقراء، وانهار القيم الأخلاقية وسقوط الأيديولوجيات السياسية والفكرية، من شيوعية ووضعية ووجودية واجتماعية اشتراكية، ووصول العقلانية العلمية إلى حد انقطاع بالغ فيه جداً مع الروح والحياة الإنسانية، وازدياد حال الفوضى المحاصلة على كافة الأصعدة، نتيجة للممارسات المخالفة للديمقراطية السياسية، حيث نتج من ذلك انتشار تجارة الأسلحة والمخدرات والنساء والأطفال والأعضاء الفيزيولوجية، واشتداد وطأة الاعتزاز السيكولوجي عن الذات والحياة، والانتشار الواسع لمعاملات السطو والسرقة والقتل والإجرام والاعتصاب الجنسي للأطفال والنساء والاختطاف والإيدز وغيرها.

شهوة السلطة

أعود ثانية للحديث عن حالة المهجرين واللاجئين العرب

والمسلمين في أوروبا، فأقول إن الحركات الأصولية الإسلامية لا تخضع في شيء، عندما توجب غضب وسخط الحكومات والشعوب الأوروبية ضدهم، من خلال أعمالها الشريرة، وسوء استخدامها لمفهوم القوة السياسية والإعلامي، وتهديداتها المستمرة للمصالح والمؤسسات الأوروبية في الشرق والغرب على السواء، بل على العكس من ذلك، نلاحظ بهم أشد الأذى والبلاد. وقد يعتقد البعض هنا، أنه يخلو هذه الحركات الأصولية، أن تظهر للعالم بمظهر انخسف للدود لحكوماتها الوطنية، داخل البلاد العربية والإسلامية، وهي لذلك تحاول أن توثق المهجرين العرب والمسلمين في أوروبا على تلك الحكومات، وتفعل الأمر نفسه مع المواطنين البسطاء داخل ملاحدا، كما يحصل اليوم في تركيا ومصر والجزائر، مدعية بأنها إنما تنشأ من خلال ذلك كله، إقامة سلطة الشريعة الإسلامية في الدولة التي ستعيد العدل إلى نصابه وستعيد الحقوق المنقصة إلى أصحابها الأصليين، وستأتي لنتهي عذابات المسلمين في الداخل، وتوقف هجراتهم الجماعية إلى بلاد الكفر والإيدز، ويعود الإسلام، كما كان، صحيحاً قوياً

معاً!

غير أن هذا الاعتقاد يتداعى مباشرة، عندما نعلم حجم الدعم المادي والمعنوي الأوروبي والأميركي لتلك الحركات، بالدعم المادي للمجاهدين الأفغان، والفرنسي لشوة تخفي في إيران، والإنكليزي للإخوان المسلمين في مصر! هذا الدعم الذي يقوى أو يضعف حسب المصالح الغربية الاستراتيجية - الحيوية في منطقة الشرق الأوسط وآسب وأفريقيا، وحسب مقدار كمية وكيفية التسهيلات التي ستقدمها هذه الجهة أو تلك للزب في المنطقة.

إذن إن هذا الغرب لا يهتم في الختام، سوى تحقيق مصالحه الاقتصادية، في بلدان العالم الثالث، أي أنه لن يبر اهتمامه، لما إذا كانت حكومات هذه البلدان إسلامية، أو اشتراكية، بقدر ما يهتم في الدرجة الأولى، من سيحقق له تلك المصالح بأسرع وأسهل الطرق. أقصاف إلى هذا كله، أن الحركات الإسلامية، شأنها شأن كل الحركات الدينية المتطرفة في العالم، لن يهتم في الحقيقة، سوى استلام السلطة السياسية؛ ومن ثم سرعانا ترمي بكل شعاراتها الإكشاسبية، التي تنادي بها اليوم، من تطبيق الشريعة الإسلامية، وإقامة العدل والديمقراطية (الشورى) واحترام الحريات الدينية والسياسية والإعلامية، في سلة المهملات، كما هي الحال اليوم في إيران والباكستان وأفغانستان وبغلاش

إن الحقيقة الظاهرة والحلية هنا هي أن الإله التوراني أو الإنجيلي أو القرآني لم يحكم تاريخ البشرية ولا في يوم من الأيام؛ بل كانت هناك دائماً الحكومات الكوليكيتية

تهديدات
الأصوليين تهجر
العرب
والمسلمين من
ألمانيا وفرنسا
وإيطاليا

Kollektiv والتوتاليتارية Totalitäre، التي حكمت ولا تزال تحكم باسم ذلك الإله الميتافيزيقي الجبار. فالواقع وأن الدين يبيس بالفعل ولكنه لا يحكم في أي مكان. وعلى الرغم من ذلك، فإن الخطاب الأجنبي يقول بأن الله أو الدين الموحى هو الذي يحكم أو يبين أي يحكم؟^{٢٣}

كما أن ادعاء هؤلاء الأصوليين، بأنهم إنما ينهون فحسب العودة إلى الشايخ الأول للإسلام وإلى تطبيق الشريعة الإسلامية، كما كانت في عهد الرسول والخلفاء الراشدين، هي دعوة باطلة أيضاً. كون أن هذه الشريعة لم تطبق حقيقياً وبشكل كامل منذ ظهور الإسلام وحتى هذا اليوم.^{٢٤}

إن الخطاب التوتالوجي الإسلامي، الذي أسسه وأرسى بنائه، أبو موسى الأشعري، والذي طسفه وهدّبه الغزالي، من خلال أعماله الكثيرة، التي دشنتها بعمله الدهماتجي المنصف (تأملت الفلاسفة)، والذي قلده أخيراً إلى حيز التطبيق العملي حسن البنا و «إخوانه المسلمين»، في مصر والأردن وفلسطين، لم ينبع في تقديم أي حل عملي لأي مشكلة من مشاكل وطننا العربي، في أي زمن، بل على العكس كان سبباً ولا يزال في تفكيك وتصعّد وتعاذي آمال الوحدة السياسية والاقتصادية والثقافية للبلدان العربية، كون هذا الخطاب ينطلق دائماً من فكرة والفرقة الناجية، التي يعتقد أنه فيها «بيننا» «الأحرار» هم الجبهة! على حد تعبير سارتر.

كما أن انتصار الأشعرية في السابق على المعتزلة، خاصة بعدما أصدر الخليفة القادر في القرن الخامس الهجري (الخلافة عشر اليلادي) قراراً خليفاً «بمنع كل شخص من الإشارة إلى الموقف التوتالوجي للمعتزلة بخصوص خلق القرآن». ومن يفعل ذلك أيبس دمه»^{٢٥}. لم يكن يعني في الحقيقة سوى انتصار للسياسة التوتاليتارية الإسلامية من ذلك الحين إلى هذا الوقت. إذ أن أكثر ما ينجف الحاكم العربي والإسلامي، هو محاولة قيام حركة انتفاض فكري ليبرالي، كالمعتزلة، داخل كيان المجتمع، الذي يحكمه بالحدود والنار، وتحت غطاء ومباركة ورجال الدين (الكليروس) له؛ الذين لا يتعاون يستخرجون الحقيق والتفسيرات من القرآن والسنة، ليسوعوا له أعماله القمعية والتسممية ضد رعيته، معها كانت هذه التصرفات بعيدة عن روح وأخلاق الإسلام.

كلام العوام!

لقد حارب الغزالي (١٠٥٩ - ١١١١ م) الحركات العقلية كالمعتزلة، والباطنية كالإسماعيلية، والفلسفة وكان سينا والفارابي، بشدة وعنف، حتى دعاه هذا الأمر إلى إصدار

كتاب يدعو فيه إلى «إلجام العوام عن علم الكلام»؛ أي لجمهم عن الخوض في مسائل العلوم الطبيعية والفلسفية والمنطقية... إلخ. فقط من أجل أن تبقى أبصارهم مغمية عن رؤية الحقائق الواقعية والسياسية والاجتماعية التي يعيشونها، تحت ظل الحكومات الاستبدادية التي تسترهم وتضللهم.

منذ هذه الحرب المفتوحة التي شنها الغزالي على رجال الفكر والعلم، في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الميلاديين، والمفكرون العرب المسلمون الليبراليون بعامون، ولا يزالون، من ذلك الاضطهاد الديني، وحليف السياسي، عبر خطاياها الأرثوذكسي - السكولاستيكي. لقد عاش الطبيب والقاضي والفيلسوف الكبير ابن رشد (١١٢٦ - ١١٩٨ م) من ذلك الاضطهاد في عصره، بعد أن روجه نقده إلى الغزالي في كتابه «تأملت التهافت»، وبعد أن أوضح التطابق بين الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية في كتابه «فصل المغال فيها بين الحكمة والشريعة من التبصير»؛ فنتال جزاء لذلك، عداه الفقهاء المتعصبين ورجال الحلق والعقد، في ذلك الزمن؛ ثم هاجمهم اليوم عشرات ومئات المفكرين العرب والمسلمين الليبراليين، بصادون المصير نفسه، يعيشون حالة التهديد والقتل والاعتقال إيتاً وجداً في هذا العالم.

لقد دمع كل من جيب مروءة ومهدي عامل العام ١٩٨٧، وأجيراً الشاعر الجزائري الطاهر جموت العام ١٩٩٣ حياتهم نساءً لذلك الاضطهاد، وهما من أولاد محمد أركون وأفريس وصافي جلال العظم وقاطمة المزني ونصر حامد أبو زيد وعزيز ينسين وتسلمية نسرين وغيرهم، يعيشون تلك الحالة الظلمة القاسية عنها. إن حقيقة الخطاب الديني السكولاستيكي (الجامد)، لا يوة في النهاية سوى تضييق وعي الناس عن واقعهم الاجتماعي والسياسي، ورسطهم بضيوط وحمية بالميتافيزيق ويوم الفلاسفة وأفكار الشواب والعقاب، كي يتسق له ولشركائه السياسيين، فحسب، إدارة اللعبة المسرحية السياسية على حشبة الواقع، كما نشاء مصالحهم الشخصية.

فالعالم والفلسفة تمنحسان مثلاً من الكلام، في بلد كالسعودية؛ بينما يتيلبر أسرار النطق الإسلامية في أوروبا وأمريكا، على النساء والمحرر والكرفنالات، مسوح به، كون الله بغض الذنوب لمن يشاء، ويغني ويغفر من يشاء، وهو «التراب الرحيم». إيتي أعتقد، أنه من المفيد جداً، لأصحاب التيار الإسلامي الأرثوذكسي، أن يعيدوا دراستهم للتاريخ العربي والإسلامي، الذي يتسنون ويعلمون بإعادة أجماده الغائرة، خاصة دراسة مرحلة قيام دولة المدينة التي أنشأها الرسول محمد العام ٦٢٢ م، ببعض الواقعية والموضوعية، فإنهم حينئذ سيتوصلون حتماً إلى أن ذلك التاريخ وهذه

حرب الغزالي
على رجال
الفكر والعلم
مستمرة منذ
القرنين العادي
عشر والثاني
عشر وإلى اليوم



Theodor. N. und (1)
Friedrich Schwally, Osm-
schicht des Korans. Oms-
Verlag 1970.

حيث يذكر المؤلف هذه
الآية بعد الطبري في تفسيره،
وأبوه صمد ابن صمد في
طحاوي، وعبد الشريفي
والسبادري وابن حزم و
آله وغيرهم.

(2) «Meditationen»
«Rene Descartes»
«Dritte Meditation» حول
وجود الله

Münster - Verlag 1972, S.
27 - 43.

والمنهج في الكتاب، كما
ذكرت، هو إضافة تنقذات
وعمل الدين والسلامة
لديكارت، ومنه على سبيل
المثال، حين، كارتز، لطول
أرسول ديسانتسي، ثم رقة
عندهم واحداً واضحاً، بشكل
متموضف واضح، وهي تبلغ
سبعة تنقذات تأخذ حجباً
كثيراً من التكشيب من
الصفحة 81 إلى 248.

Peter Scholl - Lator (3)
«Das Schwert des Islams»
«Hyos Verlag. 1991

كتاب الأعراب: «Allah ist mit
den Aufständen, Stuttgart,
1983» ويغير الأعراب، هنا

إلى أن هذا الكتاب، حصل
مربطاً صديقاً لتلفزيون
الأساسي - القناة الأولى من

الأحد السويدي السابق،
وأبعد العشرات من الحفلات
التلفزيونية من جوده الروح

الإسلامية إلى دوله المستقلة
الحديثة، مثل أوريكتان،
كازاخستان، أذربيجان،

وغيرها، التي تثير حالة الفرح
والخوف والافتاء، لدى الشعب
الأساسي، كما ما تمت بعثة

إلى الإسلام والصليب
والدولمين.

(4) نقل عن إصدار سعيد
في كتابه المشار والاستشارة
ترجمه إلى العربية كلاً من د. هادي
- مؤلف الأبحاث العربية ط.

١٩٩١/٣، ص ٦٩ - ٧٠.

المدينة، لم يتأثروا بتشككهم من فراغ، بل سيدكون، فيما
يخص تلك المدينة، بأنها كانت: «مزدجاً جديداً للدولة
مستعارة من دولة أتينا أولاً من الدولة الامبراطورية الرومانية
بعد تشكل الخلافة الثانية».

هذه الاستعادة ليست عبثاً على الإطلاق، كونها تتبع حركة
تغارح الحضارات والثقافات الإنسانية في كل العصور التاريخية.
صمد هذا المعنى، فياته يمكن القول أن عمداً كان رجلاً
ليبرالي الفكر والسياسة، كونه استطاع خلق دولة جديدة،
تتألف من مجموعة عناصر مشتركة من ثقافات الشرق الأوسط
والجزيرة العربية وإيران؛ وهو بهذا يعدّ أباً للحدادة الفكرية في
التاريخ العربي والإسلامي، كما أنه يعدّ أكثر انفتاحاً وعصرية
من أصحاب هذه التيارات الأصولية الإسلامية؛ التي لا تملك
ولا تتكلم من تكرار القول بالعصاة إلى أصول دولته الجديدة
تلك.

وأنا على يقين هنا، أن عمداً لو عاد ثانية إلى الحياة،
وساؤل الدعوة إلى إصلاح تلك المدينة وتجديدها وانفتاحها على
الثقافات العالمية المعاصرة، كما فعل في السابق، لكان أهمه
الفقه والأصوليون الأرثوذكس، بالكفر والمروق والصفالة
للمغرب وأميركا! أو ثم اغتياله أخيراً. أقف إلى هذا كله، أن
عملية شرح وتفسير كل الظواهر الكونية والعلمية
والسيكولوجية والافتصادية والاجتماعية، عن مدى النص
الغربي (الغالب) الرسم، كما علو لأصوليين أت يقدروا دينهم
لن تذبذب إلى أي حد يدرك شاكلاً وقصدياً انصريه؛ كون
ذلك النص له مساهمة ودوامه التاريخي - السوسيولوجية التي
سزل من أجلها؛ حيث إنه مع انتماء وجود هذه الأسباب
والسوافع، تنفي أو تستوقف صحة وضرورة الأحكام
والتشريعات، التي كانت آنذاك سارية؛ من مثل: قطع يد
السارق وتحريم الربا وتوزيع غنائم الحرب، والزكاة
والصفقات والزنى والمجلب وتعدد الزوجات... الخ. بدون
أن يمس هذا كله مصداقية اعتبار القرآن كتاباً موحى.

إلى جانب هذا أيضاً، فإننا نتاج هنا حقاً، إلى بحوث
أركيولوجية صادقة وشجاعة في النص المكتوب، من أجل معرفة
نصه الأصلي الشفهي، من الرسم المكتوب، الذي لا يعلم
سوى الله كيف انتهى أمره على يد أي يكر وخفصة وعشيان
وريد بن ثابت!

عبد مطيع



أعود من جديد إلى المدخل الرئيسي هذه المقالة، فأقول:

إن الغرب لا ينظر إلى فكرة إقامة الدولة الإسلامية وتحقيها،
اليوم أو غداً، سوى أنها واحدة من تلك الأفكار الطوباوية
التي شغلت، على سبيل المثال، كلا من أفلاطون وماركس
والفراي. فهذه الأفكار التي تهدف إلى تحقيق دولة مجتمع
القطيع «Kollektive Gesellschaft»، والتي يسلب فيها
الفردي كلاً ويصبح تابعاً مأجوراً أو عبداً مطيعاً لها، لن تستطيع
تلك الدولة أن تقف وتصدد في وجه رغبة الإنسان وطموحه في
ممارسة حريته الشخصية على كافة الصعد، أو تحقق له حلمه
للتشرد في السعادة والسلام. إضافة إلى كل هذا وذلك، فإن
الغرب ينتج إلى الآن، عن اعتبار رسالة محمد، آتية من الإله
الواحد عنه، إلى عيسى وموسى، ويمنع من اعتباره آخر
الرسالات أو تصحيحاً لها^(١)، كما أنه كان ولا يزال يحلو له أن
يرى ذلك الشرق تابعاً مقلداً أبدياً له، منذ أسخيلوس
وسوربيلوس وهوميروس ودانتي وحتى هاميلتون جيب
والبريست نوت!

«وكان أوروبا في هذا الإطار»، بعد أن استقرت مرة على
اعتبار الشرق موضعاً ملائماً لتقصص اللاهوتي في شكل نهائي،
أصبحت حاجزة عن الإقلاع عن هذه الميول، ويصبح
الشرق والشرقي، عربياً، مسلماً، أو هدياً أو صيباً، أو أباً
كأن شبه تفسدت زفة تكفارية لأصل عظيم (المسيح،
نوروز، العرب) يفسر عنهم كانوا يملكونه. ولم يغير من
الوضع سوى تحدد هذه الأفكار الغربية الترجمة الطابع، مما
شخصيتها الأساسية فلم يطرأ عليها أي تغيير، وهكذا نجد في
القرنين الثاني عشر والثالث عشر، تصديداً عاماً لكون «الجزيرة
العربية على حواشي العالم المسيحي ملجأً طبيعياً للهرطقة
المعاصرة؛ وأن عمداً كان مرتدداً داعية؛ بينما سيكون مشترك
باحث ويخص للمي خلق، في القرن العشرين، هو من يشير
إلى أن الإسلام ليس في الحقيقة إلا هرطقة أريية من الدرجة
الثانية»^(٢).

إن هذه النظرة الاستعمالية الغربية إلى الشرق والإسلام،
لن تتمكن من الوقوف في وجهها، حركة التيارات الأصولية
الإسلامية، على أي صعيد من الصعيد الفكري أو السياسي
أو الاجتماعي. كون تلك النظرة مبنية ومصطنعة بشكل علمي
مدروس، سياسياً وإعلامياً وثقافياً. وحسب أن أذكر هنا، بأن
هذا الغرب، يصدر سنوياً مئات الكتب والمطبوعات
بالإنكليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية، عن ذلك الإسلام
الأصولي الأرثوذكسي الزاحف في اتجاهه، للانقراض على
حضرته ووجوده؛ كما أنه لا يكل ولا يمل من ذكر حوادث
القتل والاعتداءات والاغتيالات ومصادرة الكتب والحرق
من غيرات أخباره الإذاعية والتلفزيونية، التي تحصل في كل
من مصر والجزائر والسودان وأفغانستان وتركيا وفلسطين

وغيرها، إلى أن: «أصبحت الأصولية الإسلامية، عبارة عن أتيكيت في إعلام [أي الغرب]، يصفها على كل إنسان يقول في أي مكان، الله أكبر»^(١٢).

إن العالم الغربي الذي يعاني اليوم من هذه التيارات الأصولية الميمنة، كما ذكرنا، سيبقى يغير للحركات الدينية الأرثوذكسية، مسيحية كانت أم يهودية، أعينها التخريبية وأفكارها الدوغماتية، أبنا كانت، والشاهد على ذلك، ما يحدث اليوم في حرب العرب مع البوطة، وما قامت به جماعة «غوش أمونيم» في فلسطين، قبل معاهدة السلام، غير أنه لن يغير أو يتسامح أبداً مع التيارات الإسلامية، ولو كان ذلك على المستوى الإعلامي المؤقت حالياً.

السبب في ذلك يعود، كما يظن الإسلاميون من أنه يخشاهم، بل لأنه يخشى في الدرجة الأولى، عودة الروح والعقل إلى الشعوب الإسلامية عموماً والغربية خصوصاً. هذا الكلام يتأكد من خلال ما يقوله رياض نجيب الريس من أن: «التاريخ - كما يستعمله العرب - لا يبيح لهم أن يذكروا العالم بأجسادهم، كما لا يبيح - هذا التاريخ نفسه - ليهود أن يذكروا العالم دائماً بأنبياءهم، فإذا بالعرب يستعملونه كداة للتشج، يسبوا يستعمله اليهود أداة للاستعطاف، فيجر لتعرب باستغلالهم التاريخي عطف العالم، الذي يشعر بأنه مهدد من قبلهم في حالة استعادة هذا التاريخ، فيعاملهم بهذه الحذر» بينما يشعر في الوقت نفسه بالذنب تجاه المآسي اليهودية، يعاملهم بشفقة يحاول التصرض من هذه المآسي بحكم مسؤوليته عنها^(١٣). إن هذا الغرب سيبقى يستغل كل فرصة اغتيال أو تهديد للفكر أو كاتب أو فنان أو فيلوسوفي من قبل

الجباغات الإسلامية، لصالحه، بحيث يضرب عصفورين بحجر واحد، كما يقال، الأول: تأجيح الرأي العالمي ضد الإسلام والعرب، والثاني: تسويق أعمال الطرد والترحيل للعرب والمسلمين من بلاده، بحجة تعاطفهم أو تعاطفهم مع تلك الجباغات. وهو هذا، إنما يصفهم، إعلامياً، قوة هذه الجباغات، داخل وخارج بلاده، وهو ما يجلو لها أن تسهم منه وتفتخر به، ويعتق في الوقت نفسه مع حركة الفكر العربي الليبرالي، التي تحاول علمنة الإسلام، وإقامة الدولة المتفصلة عن الدين والميتافيزيقي، كونه يعلم - أي الغرب - بأن هذه الحركة لو نجحت، فلنما ستشكل خطراً القوة الحقيقية التي ستواجهه، أو على الأقل ستنافس على المستوى الحضاري والثقافي والسياسي في العالَم الإسلامي والعربي.

قضية تسليمه نسرين

لقد استغل هذا الغرب إلى الآن مسألة رشدي، إعلامياً، لصالحه، وما هذا اليوم يستغل مسألة الكاتبة البلغارية، تسليمه نسرين، بالوتيرة نفسها. فهذه الكاتبة التي تخصصت في روايتها (فرزها) «الغار» عن «سراعات كريمة العائنة بين القاتل مبدوك والإسلام في كبر من الهند وبنغلاديش، وتركه صمد (Dutta) يطارق في حال العنف المسلح ضد نسرين، بعد أن يختصم موداً، حتى لم تقدم، كما اعتقد في عهد هـ، على أي تحوّل لتقرب والإسلام فهي تكنت رواية عن الصراع الديني الطائفي في بلدها، لا أكثر ولا أقل غير أن الإصلاحيين في بنغلاديش، لم يرتاحوا إلى ذلك،

١٥٠٠: أنظر، إبراهيم السويدي والإسلام والوطنية
صحة وصف أحمد أمين
التي، مشورت دار مكتبة
الحق، بدون ذكر صام
الإصدار، الجزء الثالث، ص
١٠٢، حيث نجد نص رسالة
سعد أسلم وقاص
Hana, Gerd Jan (١٦)
elke, Nationalismus und
Bismarckismus. Bun-
denzentrale für politische
Bildung, Bonn, B3 - 4,
1992, S. 3ff
(١٧) أنظر محمد أركون
والعلم والدين، «الإسلام»،
المسيحية، الغرب، دار النائي
ط ١٩٩٣/٢ ترجمة هشام
الصالح، ص ٣٠
(١٨) لارن د. صمد عبد
الغابري، درجته نظر - بصو
إهداء، نص الفكر العربي
العصر، المركز الثقافي العربي -
بيروت - ط ١٩٩١/١، ص
٧٨.

(٩) أنظر إصدار الشيخ
محمد أركون «العلمنة
والدين»، ص ٦٢
حيث يظن أركون صام
بين الحركة الفكرية الجديدة
للعلمنة، في الشرق الإسلامي
ويرون الطائفة التي شهدتها
أوروبا في القرن الثامن عشر
(١٠) المصدر نفسه، ص
١٩، حيث يخلص أركون إلى
نتيجة مذهلة، أن الفكر الذي
حصل بين الدولة الإسلامية
الحديثة أسماك، وبين
الامبراطورية المسيحية صام بعد
في القرون الوسطى، التي
حكمها رأس مرموق مكون من
البا والامبراطور هو أن هذا
الرأس المرموق قد استبحر في
الإسلام إلى رأس واحد
رأس الحقيقة أو الإلهام

Harald Motzki (١١)
Welt des Islams
herausgegeben von Ger-
hard Roth, Fischer Verlag.

صدر حديثاً



أحمد الناصر
إسلام ضد اليهود

إسلام ضد اليهود

الصادق النيهوم

« صادر الأمان العام
الثنائي هذا الكتاب «إسلام
ضد الإسلام» لصادق النيهوم
مع كتبه السابقين "صوت
الناس، والإسلام في
الأسر. في ١٩٩٥/١/١٢ من
مكتبات «شركة رياض
الريس لمكتبة والنشر»
ومستودعاتها ومن المكتبات
التجارية في جميع الأراضي
النيانية.

(١٧) أنظر المصدر الرابع،
إدوارد سعيد، «الاستشراق»،
ص ١٢١. الأناضول والمروحيات
معرضة في الفن الأصلي
(١٣) أنظر المصدر الخامس
عشر، Montzi، ص ٢١٢
(١٤) أنظر رياس سبب
الريس، في معالته امتدانة
«العلم الإسلام في اللغة
والمعنى»، العدد الرابع
والسوم، ١٩٩٤، ص ١٣.
Gabriele Vensky، (١٥)
«Ein Sieg der Mullahs»
Die Zeit Nr. 34، vom
19.8.1994 S 45
Fatiema Mertins (١٦)
«Der politische
Harem» Aus dem Franzö-
sischen von Veronika
Köhn Alambic، Dageb -
1999
حاشية -
(Umar und die
Männer Medinas، من
الصفحة ١٨٨ حتى ١٩٢
«Der Islam und die
Debatte über die best-
en Praktiken» من
الصفحة ١٨٣ حتى ١٩٨.
حيث يلمح والحق في هذا
الموضوع أن الزامة تدل
بذمة وعصم هذا مسألة
تحليل ونزاع كبح المرأة من
المفرد، من خلال ما ذكره
الطبري في تفسيره الآية ٢٣،
من سورة البقرة: «لَا تَحْضُرْ
مَعَكُمْ إِذَا قَامُوا فَتَكُنْ مِنَ
الضَّالِّينَ».

(١٧) أنظر في هذا
الموضوع الدراسة القيمة
للأية ٢٣، من سورة البقرة،
لمحمد أركون في كتابه، «من
الإسلام»، ص ٢٣٣.
ترجمة هانم صالح، ط.
١٩٩٢، ص ٢٣. وما
يشهد، حيث يبرهن أركون
عن التفسير الكلاسيكي
النفسي للآية، «وإذا لم
تجدوا موافقاً لغيره
فليكن على المثلين».

(١٨) أنظر في هذا
الموضوع الدراسة القيمة
للأية ٢٣، من سورة البقرة،
لمحمد أركون في كتابه، «من
الإسلام»، ص ٢٣٣.
ترجمة هانم صالح، ط.
١٩٩٢، ص ٢٣. وما
يشهد، حيث يبرهن أركون
عن التفسير الكلاسيكي
النفسي للآية، «وإذا لم
تجدوا موافقاً لغيره
فليكن على المثلين».

فراحو يهتمونها بإلغاء القرآن والشك فيه؛ وطالبوا بتطبيق
عقوبة المروق من الدين والتجديف على الله، أي الموت، في
حماها. والحقيقة أن تسرين، كما تؤكد نفسها، لم تقل أي شيء
عن إلغاء القرآن أو الشك فيه، بل ذهبت فحسب إلى نقد
الشروح والتفريعات الفقهية الطبريكية Patriachalisch،
نك التي تعطي للرجل الحقوق المطلقة في التسلسل على المرأة
وسقوطها الإرثية وحرمانها الفكرية والجنسية والسياسية
والاجتماعية^(١٨). وهي بهذا لم تفعل أكثر مما فعله الكاتبة
المغربية الشجاعة، فاطمة المرتيني في كتابها القيم: «والحرمان
السياسي - عهد والنساء»^(١٩). أقول إن الكاتبة البنغلاديشية لم
تأتِ إلهاً عظيماً، تعاقب عليه دينياً بملوث، حسب ما تقدم،
ولكن أصوات التيارات الإسلامية هناك، هي التي حاكت
من أقوالها وكتاباتها حدثاً إعلامياً، أثار خيفة وغريزة الغرب
العادية للإسلام، فتولها من طريق جهاز إعلامه الجهنمي،
في يوم وليلة إلى حدث سياسي وثقافي هام، حيث راحت
عشرات الدول الأوروبية تعرض على الكاتبة حمايتها ودعمها
السياسي والمعنوي؛ إلى أن استطاعت أخيراً السويد أن تحظى
بشرف استقبالها وإعطائها حق التجويز السياسي على أرضها،
وقتها وسما أدبياً رفياً.

هذا الكلام لا يقلل بالطبع من أهمية أعمال الكاتبة
البنغلاديشية، ولكنه يريد أن يشير فحسب إلى الطريقة
الساذجة والمغلظة التي تصطبغ بها المحكيات الأيديولوجية
الإسلامية، وجمادها في الصورة لها، طع الفكر والكتاب
والشعراء والفنانين الليبراليين في البلدان العربية والإسلامية.
في هذا الإطار الإعلامي المرسى للعبة السياسة، التي يلعبها
ويضربها الغرب في الشرق العربي والإسلامي، والتي يلعب
اليوم الدور البطولي المدونيشوني فيها أصحاب الخطاب
التبولوجي السكولاستيكي (الدوغياني)، ينبغي إلى ما شاء
الله لمة تابعة مقلدة لذلك الغرب، وسلافاً تحتاج إلى حمايته
العسكرية وعلفه الاقتصادي وكرمه المالي، وبالتالي مصطربين
إلى تصفية واقتيل بضنا الجبش، إلى أن نصبح نحن والهند
المحسر على مستوى الصراع من أجل البقاء والوجود سواء
بسواء.

إنني أعتقد بأننا نحتاج، فيما إذا أردنا فعلاً الاستمرار في
هذا الوجود، إلى الاهتمام بالمسائل التالية:

(١) إعادة دراسة تاريخنا العربي الإسلامي، دراسة تحليلية
أركولوجية نقدية، معملين الأشياء إلى تعاليمها الصحيح،
ومزيلين الأوهام عن الحقائق، ورافعين الغبار عن كتب العلماء
والمفكرين الحقيقيين في ذلك التاريخ؛ من أجل أن نبداً

بتأسيس «الكتلة التاريخية» كما يسميها الجابري، والكتلة
الاجتماعية والثقافية لحاضرنا ومستقبلنا.

(٢) عاولة عزل الدين عن الدولة، وجعله مجرد ظلال لها،
لا تنتهي عنها، ولكنها لا تستعمل عليها، ووضع القرآن والسنة
والإجماع والاجتهاد في أماكنها الصحيحة من التاريخ، وإزالة
المسطق والميتافيزيقيين من لغتنا العربية، لتمكن من التحدث
بلغة هذا العصر.

(٣) إعادة دراسة الأصول الأولية، التي كانت سائدة ما قبل
الإسلام، في الجزيرة العربية وما يحيطها، دراسة أركولوجية
أمنية؛ خاصة المتعلقة بشؤون الإرث والزواج والطلاق،
والحجاب، والفرز والجنس وحرية المرأة وغيرها. هذه المسائل
التي كدت في القرآن نصوصاً أو تلميحات، مثل مسألة الكلاله
في سورة النساء - الآية ١١٢^(٢٠).

(٤) عاولة التوصل إلى خطاب التسامح الديني من خلال
والعصر عند المقدسة و«أدراك الحضور من المسلمين ما
استطعت، فإن وجدتم للمسلم حرجاً فخلوا سبيله فإن الإمام
لأن يخطئ في الضرر خير من أن يخطئ في العقوبة» ولا
إكراه في الدين» و«قل إنما المؤمنون أخوة... إلخ» بدلاً من
هذا الخطاب الديني الإسلامي المتشنج.

(٥) إعطاء المرأة حرياتها السياسية والاجتماعية والجنسية
والثقافية، التي لن يكون لنا بدونها أي مقدرة على تجاوز هذا
الجماد الجابري الكبير الذي يقف أمامنا في التقدم نحو
الأمم.

(٦) إظهار الية العاصدة في الانفتاح على العالم، والعمل
على تطبيق الديمقراطية السياسية في البلاد العربية، والبدء
بتبريم وبناء الهيكل الثقافي والإعلامي على أسس حرية الرأي
والنقد والإبداع.

(٧) عاولة إظهار وتقديم الإسلام للعالم، من خلال وسائل
الإعلام والكتب والنشرات والراكز الثقافية في أوروبا، خاصة
أن لئال الإسلامي الفطلي والكودرات الفنية والأدبية متوافران،
على أنه دين أخوة ومحبة وتسامح وانفتاح، وليس دين قوة
وحرب وشهوانية واضطهاد وانتلاق.

فالقرب لن يغير، كما يبدو، وجهة نظره إلى الإسلام، والتي
تتلخص من خلال الآيات التالية من القرآن: الآية ١٩١ من
سورة البقرة: «واقفوا لهم حيث تفضونهم...» والآية ٣٤
من سورة النساء: «الرجال قوامون على النساء...» والآية

٣ من السورة عنها: «... فاتكحوا ما طاب لكم من
النساء...» إضافة إلى الآيات الكثيرة التي تتحدث عن
العذاب القيم والرعب في قلب الجحيم، الذي ينتظر المذنبين
والأثمين، وغيرهم من سيئي الحظ، الذين يُعدون اليوم
باللائين.



أرواح مشتعلة

خليل صويلح
سورية

بالخدبة والمكائد.

كأننا لم نسرَق الدجاج كالثعالب
كأننا لم نُصَب بالخدري والسل وفقر الدم والرمد
وبقية الأموات السائفة
كأننا لم نخبِغ أيدينا بالحناء ونشم سواعدها
بالرماح والسبوف

كأننا لم نتشقق رائحة الروث عشرين حولاً.
ومن المضحك حقاً أن نخاف الايدز ومعاشره
مادونا

لأننا يا صاحبي لسنا انكليز وعيوننا ليست زرقاء
هكذا تشتعل أشجار أرواحنا كالسلياس
وواحدة وراء واحدة
نمضغ رغبانا بضميم
ونقول على اتساع أذرعنا
كم كنا موق وسعداء
في الفسحات الفاضحة
في ذلك الزمن البهي
في ذلك التعيم. □

■ ما حدث فعلاً، هو أننا نسيتنا رائحة البداوة
تحت الإبطين كالوشم.

هكذا أينما ذهبنا تهب رائحة هال ومواقد ومنابك
خيل وبارود.

في المقاهي نصب أعمدة يسوت الشعر فوق
الموائد، نخلط والنسكافيه بالحنين ونتسمم العتابا
وحكايات الغزو القديمة:

كأننا لم نذق التمر وحليب النوق
كأننا لم نركض حفاة بين أشجار الطرفاء والحمرمل
والخرنوب وراء البراميق المأوية والعقارب. كأننا
سليلو موزارت وبياخ، نشق أذاننا بأصوات البيانو
والكلمات باسترخاء ونتحسر لمأى الحسنات يعبرن
نوافذنا:

يا لمن من مهرات شاردت
كأننا لم نعاشر الأثان والعاج في الغلاة.
كأننا لم «نطمس» في الخابور عراة
كأننا لم نشرب من الغدران المليئة بالديدان
كأننا لم ناكل الثريد في ليالي العواثر العاصفة





نعيم علوية
كاتب من لبنان

المسافة التي باتت
ضيقة بين الناس والبهائم

الرقاب المحنية

لانيون، اسريون، عشائريون، وطنيون، وإذا بقي شرف،
أحيون.

يساعد على هذه الأخلاق نظام المدن الذي يجعل الحاجيات
قرية وفي أسفل المجال. سكان التحت يتناولون حاجياتهم من
المستوى الذي هم فيه. وسكان الموق يحذرون انحداراً إلى
حاجياتهم ويرجعون إلى أبراجهم المنيعة، وهم يكرهون
القيود. وأكثر ما نكره من القيود قيود الأعراف.

الحاجيات التي في مجال البيع والمعارض كلها دون مستوى
النظر. نظراً للفتن من المارة ونظر المقبل راكياً أو ماشياً: تحت
نظرنا الملاذ كلها، من مأكلاً وملابس وزينة ومراكب ونساء.
وإنه نأى يساعد على حي الرقاب والدنس من مستوى الحيوان
وأولاد القرن الحالي، أحفاد القرن الماضي، ولدوا في حروب
دفنتهم إلى كل تحت. لأن التلال تحفظت القوى العسكرية
نحن نحب التلال ونريد أن ننفض عنها آلة الحرب: نظراً

فولكم، لماذا (عل ذكر الهجوم) لا يتطلع
الناس إلى النساء إلا قليلاً؟ لماذا، حين
تقع عيونهم عليها، لا يرون منها سوى
عيسة عابرة أو نجمة لعت، ونسون؟

ما

يسون النساء. ألم يعد للناس ذاكرة سلبية؟
أكثرهم يبحثون عن حاجياتهم في أدنى الأمكنة. وأكثر الأكر
يبحثون عنها في المواطن. من الأمكنة القريبة. وبلى ذلك أنهم

بعد يوم. به يرتبط غَوْ زرعنا ونحو أولادنا، وبه تكمل حياة اليوم. شمس الغد، صباح الغد، برغم الزمن الذي يتفتح عن نهار الحياة

هذا القطع الصاعد من دائرة الفلك هو الذي يطبعنا بطابع العلو. وفي كل حال تصير إليه النفوس. ومع تصوره شعر بالارتفاع رؤوسنا حتى وهي على البسودات. ومعه يلتقي ما نريده. وهو الذي يجعل الفصل بعد الفصل فصلاً فوق فصل، والسنة بعد السنة سنة فوق سنة. هو الأساس في خلق صورة للزمن تميل إليها العيون تبعاً لخط صاعد. هو الذي جعل الشمس معبوداً أول الأمر وسدنتها يترجمون عنها، وهو الذي يحولنا عن الشمس إلى حلول الصمود. الخلد هو الحياة بلا نهاية، هو الشباب بلا نهاية، هو الانتصاب بلا نهاية. به هي في تجدد مثل صعود الشمس. ولقد الصعود الحيي صعوداً نراه حين نغمض العيون. الآننا علقناه أخذت رؤوسنا ترتفع وترتفع معها صدورنا حتى استسقا؟ أم كان تعلقنا به، إحدى الحيل التي لحظنا إليها لتزداد انتصاباً ونظفل على انتصابنا؟ وبإيهما ما بيننا وبين الحيوان؟

إن انتصاب قوامنا لا يزال حدثاً. نعلمه لأولادنا تعليماً كأهم لولا تعليمنا إياه لم يظلوا على أريع. فالانتصاب كالتعليق، الولد تعلّمنا يظل من الخرساء، كأننا أمس فارقت اليه أهم. ونخلف كثيراً أن نغد هذا الانتصاب. ونخاف كثيراً أن نتوحش الستنا وأبنائنا. مخافنا كما نخاف أن نغفل عن خط الشمس. نخاف أن نعود إليها وحشيتنا، نرتعد. نحن حمل دين العلو، ومع الغد، خط الشمس الصاعد. ننظر في سرنا إلى ذلك الخط ونرى مسار الحياة، فتفتدي عقولنا. وبذلك لنا أن ننظر، من فوق، ننظر إلى أعلى، ونصل الأعلى بالأذن فوق فوق الإله الذي فأتنا، ونحت الحيوان الذي لا يستطيع أن يسمو معنا.

ونحن في هذا الموقع نصبح أجسادنا جيراننا، نخجل أن نكون فيها، ونتمنى لو نغافها ونمطها. وهي تذلل كل طاقاتها لتبلغنا بعض ما نصير إليه. وحين نجد منا إغفالاً في مضائق بعيدة وخرقة تشكر لينا الشديد من الأمهات.

ولو كان يدري [هذا الجسد] ما المحاورة اشكى؟
«وشكا إلى بعرة ونحمحم».

هذا التسلي يجعلنا نشتر أجسادنا لأننا نخجل بتقصيرها، ونشتر أكثر أجساد النساء التي تضخ ولادتنا. وقد يبلغ الشقاق بين الجسد وصاحبه أن يتركه صاحبه ويغني ملتجئاً بمنزلة الساء. فكثيراً ما نجد أجساداً عند نقطة من هذا الطريق وذلك قد خلعت من أصحابها. فارتقا أصحابها، فأتوها ومضوا

طلقنا مرة، وهو ضميرنا، إلى رابية في الأفق الجنوبي. إلتقت عيناه المركز المبكري الذي لا يكف عن تمشيط الأرض بالرصاص من على ظهر الجبل. سألني: بابا، الجبل يهتز؟ تيمست له وسأته: ليشي؟ قال: عم أسالك. قلت إذا هرت الدنيا. بابا. قال متفعلاً: أنا بدني هزو (أنا عازم على هزة). لا يريد أن يكون تحت نظرهم. تحت نظرك = يأمرك.

والنظرة إلى الأفق البعيد نظرة متحيحة: الشعاع الذي يصل العين بأقصى ما مره من البحر بشكل مع قائمة الباطن راوية حادة لا تبلغ درجة الزاوية القائمة، لأن الناظر من إحدى نقاط الكرة يرى كل نقطة منها دون موضع قدميه. أهذا هو السبب الذي يجعل الناس على العموم، والأحياء ربما، يرون أنفسهم فوق الآخرين؟ أم هو أيضاً الذي يجعل محبي السلطة يبنون المقامات الساقطة، التي تعطل لدى الناظرين إليها عن قرب إحساسهم بأنهم فوقها؟ وإذا ما زارها بعض العامة عاد موقناً أن المقامات فوق وهو تحت. يقول الجاحظ: إذا رأيت أحدهم متدفعاً من باب السلطان وهو يقول ويذ الله فوق كل به فاعلم أنه ضرب قبل أن يخرج

ذكريات غير مشجعة



الذكريات الحديثة مع الأعالي لا تتجمع الناس لا على ظل العمل ولا على تذكر الأعمال. عدا كنون الأعمال مما عدنا أمراً يتجاوز المركز في الطبيعة الإنسانية. ألا نرى إلى نفسك كيف تحترقها إذا تذكرت أنك كنت أسس عمل ما أنت في يومك؟ أليس الغد من اليوم كالولد من أبيه؟ فمن طبيعة النظر إلى الوراء، إلى الماضي، أن يتحد مع النظر إلى أسفل. لأننا وأنا هنا من خط الزمن - ما لم يصح خلقني هو أمي - أرى كل ماض بشعاع منحني إلى أسفل، إلى تحت مطلع الشمس. والشمس أراها طالعة، وأقول إنها طالعة لأنني أرى الشعاع الذي يصل عيني بها عد الشروق بعير موانعه مرتفعاً حتى يكون مع جسمي زاوية أقصى انحرافها في رابعة النهار، عندما ترتفع الشمس أعلى عروشها. والعمل بعد الظهر يضم ما بعد الظهر إلى ما قبل الظهر. ينضم في الشموو بالصمود قسم من بعد الظهر إلى ما قبله بحكم الشموو بقمة يوم العمل، حيث تبلغ الروح أحياناً أعلى الأنف.

من شروق الشمس إلى قبيل الغيب قوس فلكي صاعد هو المنتظر أن تصعد معه الأنظار كل يوم. هو الغد الذي تطلع إليه النفوس، هو المستقبل الذي غيل إلى أن نكر معه، ونعني معه البنيان الذي نباشره حجراً فوق حجر، كما يعلو هو يوماً



ملك الشمس. الألهة، الرسل، الملوك، القادة، الحكماء، قطعوا أشواطاً في النبوة. كلما اكتشفت لهم الأرض انكشفت لهم السياه أكثر. واكتشاف السياه يزيد في انكشاف الأرض. هؤلاء سبقوا. بالملح البرقي سبقوا. وعلمة الناس ظلوا، ما بين مقصور ومقصر يتدافعون نحو باب السر الذي في أعلى الحرم.

المقصرون يرون أن مثلكم مع حكاهم مثل السراعي ورعيته. سلموا بأنهم رعية، وسلموا أمرهم لراعهم: إلى العمل إلى العمل، إلى الحرب إلى الحرب. وحيات أن يوجد الأمير الذي يطلب عند الناس ما عند نفسه، كما ينبغي التي! جهات أن يذهب ببصيرة الضوء إن لم يلتحقوا به. والرعية مضطرة إلى أن تضع عنها عين الراعي. والراعي وجهته السياه. هكذا تكسب الرعية بعض النظر إلى السياه. فهي رعية تنظر إلى السياه، وهذا تتميز عن الرعية التي تنظر إلى ما تقف من قوت من الأرض. وإلى خروج بعضهم: إن الرعية الإنسانية ساعدتها الظروف الجماعية على الانصباب الحسدي وأخذ الدين. فهي بين جاذبين قوين: إله يشد بها إلى فوق، وحجم يشد بها إلى تحت. يفوق المواضع عندما تزي به دهره: حرنا تحت التحت. إنه لا يريد هذا التحت. والأخلاق تنبى عن الانحطاط، والتدهور، والسفالة، والافتقار، والبطالة، والزلفة (الشذالة). وتنبى عن التفسير، ولا تترك تهايل الأزام. وتعتبر الحيوانية فوق أي تعبير، ومن نقصان التزيح والتزيح والانبساط، والتقلص والربط كندوب، والذوب بالسنج كالمنية أو الوحوش. والأخلاق تدعو في المضال إلى العلو والسمو والتطور والتقدم والسبق، وتدعو إلى الاستقامة في الجسم والعمل والقول، والقيام: النبوض. والزمن الذي أعجب الناس سموه عصر النهضة. وقالوا من باب المفارقة: التائم ميت. وفشلوا الموت وتوقلاً لا غير.

الرجل فوق المرأة!

كل الدلائل تدل على أن الإنسان مسكون بالخوف من أن يعود حيواناً، يثني على أربع وأنفه في الأرض. ورائع الزهر ينتشفها الإنسان فيلجأ رأسه. أو قد راقت أخلاق التطيب بذيائت رفع الرأس! أو قد يكون ارتفاع الرأس مع سحب الدخان من السجارة من أسباب رواج التدخين واستمراره برغم التحذير! أيكون قصر المرأة بالنسبة إلى الرجل وتناولها إياها من فوق من أسباب تعاليها عليها؟ أليس المنطق والبطارة، ثم الصاروخ وريادة الفضية من باب التحقيق لحلم الرخصة المكتون فينا من يوم فوجئنا بأننا تنف؟ هل قدر المقدور كم

لأنها عاقت سيرهم بسرعة الفكر. هذه النجوم ليست سوى الرمد الثري لأولئك المسافرين. هم يدعون أنهم كانتات فكرية والمرأة تكذيب وتقول أولادي. أين من هذا السفر أشخاص تبحث عيونهم في مساواة أنفاسهم عن شيء، بأكونه أو يلبسونه أو يدرسونه؟ أليس أولئك المسافرون في الأعلى هم الذين تصبوا العلم فوق، في مكان لا تراه السائمة؟ أليس هم الذين رفعوا الجباه حتى انتصبت قاماتنا وجلت من وجوه الحيوان وجوهاً؟ فإذا نذت عن أحدا هفوة قلنا: له يا حيوان! حيوان لأنه قصير النظر، حيوان لأنه بلا مرقاة توجد نظره بمرقتي الشمس. أليس رفع الأصابع فوق المشارف ثمريناً يساعد على رفع الجباه؟ أليست للعالم العالية مراتي للأبصار تصلها بسمار الشمس الصدي؟ أليس التوجه إلى السياه واتخاذها قبة إلى الله الذي لا تدركه الأبصار عقداً بين الجباه والأصابع القصوى؟ أنظر كيف توجد اللغة بين (الله) والعلو عندما تقول: وقال تعالى: كناية عن القول: وقال الله: يبدو أن الله طريقنا إلى الانصباب. يبدو أنه ملاذ الإنسان من البهيمية التي ما فقه ينشأها أكثر من الموت بغير سبة.

سكان الأعلى

والإنسان السامي يصمم نظره فوق ملاحظة الخلق، ويتنفس اختلاصاً حاجات جسمه الحيوانية، ويكتشف السبل للناس، يساهم ويذبح ويشي لأجلهم، فيرونه سامياً فوق بين الأمور الموصودة، ويرون أنفسهم دونة، فيحاولون أن يطوروا سيرهم في سيرته: إذا وقف قالوا: وقفنا، وإذا قعد قالوا: قعدنا. ويمسكونه. يحاولون أن يكتلوا أفراسهم ليصبحوا جسماً لمؤسسة العلو. مؤسسة العلو وقاية من أن يري أعضاءها. تتمثل مبدأً ولساناً للتمسك بقواعد العلو التي يرسماها الإمام، التي، الإله. والحيوانات لا تقيم اعتباراً للبيئة الساهرة، لا تشارك بين أرواحها وأجسادها، ولا هي تغتسل تلبية الحاجات الجسدية اختلاصاً. لا السعي وراء البطن عندها عيب ولا السعي وراء الجنس عيب. بينما ينكر بعض الفلاسفة على أنفسهم وعلى غيرهم وجود أجسادهم. كما ولد الكثيرون بغير صلة أسرى وبامرأة. وكثيراً ما يذكرنا هؤلاء بحيوانيتنا، فتمش حاله خجل وتكذيب ورضية وتعمة ودجل.

أصبح الأعلون ملوكاً، نسمع بصغور أنبياءهم، نسمع بالحيكم التي تصدر عنهم كالنور عن الشمس. أس غاب

الإنسان مسكون
بالخوف من أن
يعود حيواناً

فوق هو بطن نفوس فيه من جهة رؤوسنا كما نفوس في اليه من جهة رؤوسنا. وهو عند أهل الجهة المقابلة من الأرض تحت يقع من جهة نعالهم. لا فضل لقوق عل تحت ولا فضل لتحت عل فوق. والساسة أحياناً يقطعون الأرزاق لترصّ بالأرض.

لم تلغ معرفتنا بدوران الأرض حول الشمس القول: طلعت الشمس، غابت الشمس. ومعرفتنا بأن السماء التي من جهة رؤوسنا في النهار تكون من جهة أرجلنا في الليل لا تلغي نطلعنا إلى أجنحة نسمونا فوق الحضيض الذي نربض عليه. أيطاردنا أصلنا؟ أيطاردنا الخوف من أن نعود حيوانات؟ وهل قصة الإنسان كلها أن يميز جنسه من الجنس الآخر، ويث حلقات الرسل بالأصل، وإن كلتف أن يحمو الأعلون الأذنين من الوجود؟ يبدو الإنسان جاداً في البحث عن منبت آخر للحياة غير الأرض. أمرباً من الحيوان الذي يقابله في المرأة يسرع كالأصم ليلتحق ببروحه التي يدعي أنها من السماء وإلى السماء تعود! لتذكر أن ألحوم يحمل على الحبال أن يتأملن الذي يكشف النجى بجباله، بقدر ما يمل عليه صرف النظر عن السعديين والشياطين. ذلك أن العين تفتي عما تقع عليه علواً ودسواً، وتصب جناها في أحواض الحلايا التناسلية. فوجب أن تكون ذكاء قبضا، لأن ذكائها منها وله الفضل في حسن قوام وإرتقانا فوق السوام. □

من التصديق والتجرب يلاقي الأطفال حين يقفون متصيين؟ وكهم من الدراية والتشجيع بذل الأهل هذه الغاية: وحله وتخلو ههنا با لمرحنا بكاد يقف وحده.

إن الوسائل التي تساعدنا على الاستقامة ووقع الرأس والاستمالة الجسمية والعلو والاطلاق عالياً كثيرة، تكاد لا تحصى. ومنها دعوتنا لبعضنا إلى اتخاذ المثل من الأعلى. وقد راوا التائبين، عالية، ورأى أملاطون المثل الأصلية فوق: المثل العليا. وإنما لأبلغ دعوة إلى التخلق بصورة فصل تسكن في السماء. فلكي نشابه مثلاًنا، وكى نخلد ولا نموت، علينا أن نتطلع دائماً عالياً. في نطلعنا إلى فوق نعرف كم يلزمنا من السمو، كم من الأجيال يلزم نسلنا حتى يزيل التقصير البني لن يزول. تلك هي الحيلة التي لا يمكن للمرء أن يستغفها ما دام بصديقها.

ولذا كلفنا وقصر همه على بعمية الأرضي ويُعد عمره استوى حيواناً. وشوغل كالحويان. التائب كلها متصية. ومن الناس من يكون كالحيوان فيجعلهم النفوذ الذي له بين قويه يمدح زورا وكذبا بأفضل الأخلاق. كان اللسان يقول: إذا لم تكن سيرته مدعاة للفرقة، فقد يكون القول المروءة مدعاة لفرقه.

والتمثال العالي يعيش أكثر من صاحبه الأدنى، لأنه دائم الأخذ برؤوسنا نحو السماء. ولأنه كذلك نحيطه بتقدير يعلم بماله صاحبه. والتقدير نراه متدبلاً على التماسيات العالية الطبيعية والمبنية: فلان قهر قمة أنبرست [إه ليزيد أن يكون له حق الرفعة والمهالة فوق ما لها. والمجانب السبع تنصف بالعلو كلها: جئاتن بابل المعلقة، هرم غومر، نخل رومس، تمثال زيوس، منارة الإسكندرية، معبد فيثا في أفسوس، ضريح هاليكارناسوس.

مق وكيف أعصفنا بالعلو؟ من يديري! وهل سيكون لانجرارنا صوب الأعالي نهاية؟ أم أن العلو طبع سرمدى؟ وما موقف التحت من هذه الإهانة التي تصب عليه في كل حين؟

رفض المعتلا هذا الخط من قدر التحت. والبعض خافوا! خافوا أن يمر التعلق بالسواء إسمالاً للأرض. خافوا أن تطيح خدعة الميادي حياة الخدم. خافوا أن تقضي الميادة على المباد. فأسرعوا إلى البرهان على قيم الأرض. قالوا: الإنسان من تراب. ونحن جاءه من يقول الإنسان من الحيوان طار عقلمهم! لكن الطلب ارتقى على جثث الحيوانات، ورأى في الجسم الحيواني غودجاً للجسم الإنساني: التجارب قبل أن تجرى على الناس تجرى على القران. وأسرع الباحثون عن حاجات الحيلة إلى مواد الأرض ويواطن الأرض، وغاصوا في البحار. واستكشفا تركيب الذرة والخلية.

وقال هريق من أهل الأرض لأهل الفوق: إن ما نسمونه

يصدر قريباً

حوار في بنية الفن والعمارة رفعة الجادرجي



رياد الكواثر
RIAD EL-KAWTHAR
BOOKS

■ أرض معلقة بأصبع آدم
أم آدم يتطلع إلى جثمانها عتفاً
ثمة ما يغريه كمصور فوتوغرافي
ليقول: «إتسم من فضلك»
فالحياة لامعة كتفاحة بجفقه
أو هناك ما يدعوه ليكون ليبرالياً
كلها يقول كلاماً عن الحياة وعن الجنود ينسى
لسانه

لم تكن صورة العالم
ظلاماً بقشر الحكمة للأثنى
ويلوذ بين أفراسها كحرب وسلام رشيقين
لم يكن رثاء أليفاً لأدم عبر صورته

كاظم النصار
شاعر من العراق



قبعاتُ الأرامل ترفر ف عالياً

أوربما خطأ الحكمة عبر صورتني
تفاحة تبكي أو غسيل على النافذة
ماذا سأفعل كي أضع الوجدان بين قوسين
بين التفاحة والغسيل
هل يياض الأثنى أم موسيقى ترملها
ذلك الذي طُوح بالشتاء
شتاء مزمن بقذائفه يسمونه الوجدان
كما لو كانت سلال العنب مسقط دمه
أوربما أسمي العلاقة قوة للوصول إلى صورة
الميت





ولا أخدش الطبيعة بالكلام عن رماد الأيام
فكيف سأؤرخ وأسي في الساء
وأنت لاهية برداء المطر
عالياً
عالياً

تورف قبعات الأرامل

كلما أحلق أنسى لساني فالعق الوسادة
لهذا سأؤرخ منذ رخاوة نهديك على الشرشف
(المذابح الدامية رخوة أيضاً)
حقاً أتقدم وأجد تهديدات الأرملة عن فالس الموت
عن شحوبه ومواربه وعن تقدمه في البراري

الزهور التي حفرنا تحت ظلالها متراً مريعاً يكس
لكآبات فائتة وشبهه
يعرش الظل على قوس نصر عينيك
قدم في القبر وأخرى تسحل الوردة
لا نغمضي عينيك يغطيها الضباب بشفتيه

الغائمتين

إنظري... ريشاً
أؤرخ للعلاقة للحياة إلى الحياة من نهايتها
(أنا أؤرخ وأنت تشرين الككاو)
فحين تقولين أحبك
فكأنما تقولين الحياة مقصلة التجانس
ما القدر؟

لو الساء مسألة غماً
يسأل الناجون عن غيابك
عن نوعك القبر عن سخوته وعن سيره البطيء
على أطراف أصابعه
لأجلك
يتحدد السخام على جبين القبر

وتتقاتل بين النياحة والنياحة دمعتان

والشرفات سعيدة بقناديلها

تضعها السيدات الأرامل شواهد قبور

لا يعرف أسماهن أحد

لذا هن يتكررن

بالغموض الذي يلف شاهن الأسود.

وبالعاوين المتطائرة على ورق التبغ

أولئك الذين ينتظرون خيانتين عند حافة الطريق

سبحون السعادات نكاية بالتأمل

بالنسب

بالغوايات

يا أنتم يا من تلوحون للشرفات

ستجدون أساءكم في العناوين وستبكون

لأن الشال أسود

ولأن الحديدية قبر

لم تكن صورة العالم

كل هذا الشحوب

وهذا الايروس المتكرر

هل ثمة إغراء

لبلاهة (جاك فاشين)

لحروبه الخادعة

لغموض القمر وهو يسحب زورقه لعصر قادم

هل ثمة شيء ربما

طالما لم يعد فمك قاهراً. □



محمد كشاش
كاتب من لبنان

الذكر الغالب

أوضاع اجتماعية تملي أحكام اللغة

قامت

حياة العربي منذ جعله عو اسود والغلبة. وقد أنمت هذه الظاهرة صفة البيئة التي نشأ فيها. فالصحراء برمالها وكتبانها، ببقعتها وحزها، بقلها وقفرها افترضت على الإنسان مثل هذا السلوك الاجتماعي. فهو يخالص الكتمان، ويصارع الحيوان، وينازل أحده الإنسان ليحصل على القوت والمكان. إنها حقيقة قرونها الوقائع كما وصفها المشرق كارل بروكلمان في كتابه «تاريخ الشعوب الإسلامية»: «الصحراء التي تؤلف معظم البلاد، هي التي تقرر الأحوال الاجتماعية. ذلك أن مراعيها الشتية لا تكفي إلا لإقامة المواشي الصغيرة والجمال الذي تشع حاجاته ورغاته في سهولة فائقة، والذي يجد فيه العربي قوام طعامه ولباسه. وإذا كانت العناية بهذا الحيوان لا تكفي إلا بالرحلة والضرر في المناطق النائية فقد صار كل تنظيم سياسي قائم على الاستقرار في السكن أمراً معتدراً على البدوي... ولجوب - القيلة - البراري معاً في طلب المرعى، وكل من يجترى على التقدم إلى منطقة عربية إنما يعرض نفسه للقتل أو السلب».

واحياءاً على بكرٍ أحياءاً
إذا ما لم تحذ إلا أخاه^{١١}

وقد تمثلي القوة والبطش عليهم تبعات يؤدونها إلى أبناء
فيلتهم، من شاكلة نصرة أخيهام في الملمات والناليات. وهو
واجب قبل، لا يسأل المحب أخاه أظالم هو أم مظلوم! ولعل
في قول أحد شعرائهم صورة تؤكد سلوكهم وترسم تصرفاتهم:
قوم إذا الشر أبى تساجذبه لهم
طاروا إليو زرافات ووحدان

لا يسألون أخاهم حين يندبهم
في التائب على ما قال برهنا^{١٢}

وحرص العربي على الغلبة والقوة كل الحرص، حتى بلغ به
درجة اعنى يفرسه وقدما على زوجته وأولاده. من أمثلة ذلك
تقديم رجل من حريم «تخاب» على عياله في الطعام،
قال:

بنت النحر، إن تخاب علق
نفس، لا تغار ولا تباغ!

فقدت
تباغ لها العيال ولا تباغ^{١٣}

هكذا قامت حياة العربي على الغلبة. قبيلة قوية تحتاح
أخرى ضعيفة، وفرد قوي يشدد بأخر ضعيف وحيوان مفترس
يقاوي وديماً. ونال الذكر نصيبه من غلبة الأنثى؛ فكان
الرجل - بوجه الإجمال - قواماً على المرأة بما ملكت يمينه. وهي
حقائق عرفها العربي وخلطها اللغة، التي كانت ولما نزل مظهرها
من مظاهر الفكر ووعاء من أوعيته. ولا عجب في ذلك؛ لأن
«الغة دليل أخلاق الأمة ورمز أدبا وسائر أحوالها...»^{١٤}

منازل الغلبة

وإذا كانت اللغة قد سجلت ظواهر الحياة باعتبارها مرآة
حياة الأمة، إلا أن أثرها انعكس عبقاً في صياغة أحكام
اللغة، وتضير قواعدها، وتعليل أحكامها. لقد برز التخليب
في القواعد النحوية العربية كظاهرة في غير مسألة من مسائله،
وحكم من أحكامه. والمسائل التالية دليل وحيان، وفيها الحجة
والبرهان فقد أسد قانون اللغة العربية العمل، من رفع

وسامهم في ذلك أيضاً تغلب البداوة على طبع العرب
الأوائل، مما ولد فيهم الشجاعة، وبعثهم على الإقدام
والبسالة، بالإضافة إلى وجود الحافز عندهم لانتزاع ما في
أيدي الآخرين. وهي حقيقة حفظتها المصادر. جاء في مقدمة
ابن خلدون: «لما كانت البداوة سبباً في الشجاعة... كان
هذا الخيل الوحشي أشد شجاعة من الخيل الأخر، فهم أقدر
على التغلب وانتزاع ما في أيدي سواهم من الأمم... وكذا
كل حي من العرب بل نعباً وعيشاً بخصاً دون الحي الأخر.
فإن أخي المنذري يكون أغلب له وأقدر عليه إذا تكافأ في القوة
والعدد...»^{١٥}

وقد وجهت العلة والقوة سلوك العرب الاجتماعي وحيات
متباية، فإذا تصرفاتهم من جنس ثابرها وسلوكهم في حياتهم
من حصيتها. عُرف من عاداتهم الاجتماعية أن الحق يجانب
القوي، لأن - في أعرافهم - من لأن للناس استصناموه، ومن
كث عن ظلم الناس ظلموه. يصدق ذلك قول زهير بن أبي
سلي:

ومن لم يند عن حوصه سلاحه
يتم ومن لا يظلم نفس يظلم

ولم يكن هذا القول فرداً في بابهم بل يمتدح عليه
يرددها غير شاعر. من شواهدنا قولاً من أبي نؤب الغاري:
تعتدني فيما تروى من شراستي
وشئت نفسي أم سلتك وما تفكرني

فقلت لها إن الكريسم وإن حلا
لئلى على حال أسر من الضير

وفي اللين ضعف والشراصة هبة
ومن لا ييب يمتل على مركب وقبر^{١٦}

ومصاحب السلطة والقوة عندهم يفرض إرادته، ويسيطر
على ما في أيدي الناس، لا يضبطه قانون جنائي، ولا حكم
جزائي. يستولي على مناب الزرع، ويحلي عنها الضعيف
ولسان حاله يقول:

إذا نزل السحاب بالرض قوم
زعتنه وإن كانوا غصاة^{١٧}

وربما جرهم الماكة والعوز مع اقتدارهم إلى منازل أبناء
عصمتهم... وقد يتهورون إلى درجة يغيرون فيها على
إخوانهم. بصور حالهم قول القطامي:

ونصب وجرو وجزء، إلى عامل؛ فكأن عوازل الأساء والأفعال والحروف^(١٠٠). ولكن هذه العوامل تتفاوت فيها بينها في العمل، بحسب معيار القوة. فالعامل القوي يزيل حكم العامل الضعيف. من أمثلة ذلك العوامل اللفظية كذكان وأخواتها، وظن وأخواتها، وإن وأخواتها، وما المحجازية وحروف الجر... وعلى رأسها الفاعل^(١٠١) أقوى من العوامل المعنوية، كد الابتداء، وعامل الرفع في الفعل المضارع^(١٠٢). والدليل على ذلك أنها تزيل حكم العامل المعنوي من أدلته قهره «ريد قائم» فقد ارتفع زيد بعامل معنوي وهو ابتداء. ونحن نلقى عليه العوامل اللفظية تزيل حكمه، تقول: «كان ريد قائماً، وإن ريد قائم»، و«طست زيد قائماً».

وقد أوضح ابن هشام ظاهرة القوة والغلبة في العوامل حين راح يفسر عامل الفاعل، قال: «... إن عامله [الفاعل] لفظي، وهو الفعل أو شبهه، بخلاف المبتدأ فإن عامله معنوي، وهو الابتداء، والعامل اللفظي أقوى من العامل المعنوي، بدليل أنه يزيل حكم العامل المعنوي. ولا يثبت أن عامل الفاعل أقوى كان الفاعل أقوى، والأقوى مقامه على الأضعف^(١٠٣). وترتب على ظاهرة الغلبة في العمل تقنيات راعوها في الترتيب بين عامل ومعمول فاعمل الفاعل يعمَل متقدماً ومتأخراً، كقولهم: «عَصَا ضَرَبَ زَيْدًا» حيث حوّل تقديم معموله «عصا» على عامل «ضرب» إلى عامل «ضرب»، وكذلك جازى الأفعال المتصرف^(١٠٤). أما العامل الضعيف فلا يقوى على العمل قبلاً، ولهذا لا يتقدم والمجور والمصوب والمجزوم على الجار والناصب والمجازم^(١٠٥)، ولا معمول المصدر وفعل التمجيد، واسم الفعل^(١٠٦).

وبناء على قانون العمل للعامل الأقوى، وجدت رتب لا يمكن للمعمول أن يتخطاها، وهي حكر للقرى من أحكام ذلك قولهم: «تقديم المعمول يدل على جواز تقديم العامل^(١٠٧)»، فلا يصح أن يقدم المعمول إلى موضوع لا يتقدم إليه عامله. فلا يجوز «القتال زيداً حين يأتي»^(١٠٨) حيث تقدم عامل الفعل «يأتي» عليه؛ لأن المضاف إليه لا يتقدم المضاف. ولهذا لا يصح تقديم للمفعول على الفاعل وعلى الفعل نفسه، كما في قولهم: «عَصَا ضَرَبَ زَيْدًا»، جاز تقديم أخبار التواضع عليها، كقولهم تعالى: «وكان حقاً علينا نصر المؤمنين^(١٠٩)». ويجوز قانون الغلبة والتعوق جلياً في تفسير ابن الأبياري جواز تقديم معمول خبر المبتدأ على المبتدأ، قال: «... لأن المعمول تبع للعامل، فلا يفوقه في التصرف، بل أجمل أحواله أن يقع موقعه؛ إذ لو قلنا إنه لا يقع العامل لقلنا التابع على المتبوع، ومثال ذلك

أن يجلس الغلام حيث لا يجلس السيد، فتجعل مرتبته فوق مرتبة السيد، وذلك عدول عن الحكمة، وخروج عن قضية المعتدلة^(١١٠)». ونتيجة هذا ردوا بعض القضاة، التي ظهرت بشكل استثناءات على القاعدة. من ذلك ما جاء في قاعدة الثمت. جمهور التحوين يوجبون كون الموصوف إما أعرف من الصفة، نحو: «مررت بزَيْدٍ الفاضل^(١١١)»، أو مساوياً لها، نحو: «مررت بالرجل الفاضل^(١١٢)»، ولا يجوز أن يكون دونها، نحو: «مررت بالرجل صاحبك فصاحبك بدل عندهم، لا نعت؛ لأن المضاف إلى الضمير في رتبة الضمير أو رتبة العلم، وكلاهما أعرف من المعرفة باللام^(١١٣)».

تبدو قضية التعليل في مسألة العدد من خلال إتيان المؤنث للمذكر، واتخاذ الأصل والأساس في حسان الحكم النحوي. من أمثله أنه إذا اجتمع عدد من النسوة ورجل واحد أعطي الحكم للمذكر، تقول مثلاً هذا رابع أربعة إذا كان هو وثلاث نسوة؛ لأنه قد دخل معهن^(١١٤). وتوضيح ذلك أنك تقول: «أربعة بالذكور؛ إذا اجتمع مذكر ومؤنث جعل الكلام على التذكير، لأنه الأصل^(١١٥)». وقد أكد سيبويه هذا المعيار في حكم لحوي، قال: «... هذا حادي أحد عشر إذا كُنَّ عشر نسوة معهن رجل؛ لأن للمذكر يغلب المؤنث. ومثل ذلك قولك: «خماس خمسة إذا كن أربع نسوة فيهن رجل، كأنك قلب عوفاً حسة^(١١٦)».

وعلى شك ما سبق منعوا إزوال المؤنث منزلة المذكر، وهو وإن وقع بهم يعتبره قبيحاً، لأنه تشويه للمصنف وارتقاءه إلى مرتبة الموي وشاعده ما ورد في قولهم: «ثلاثة نساء»^(١١٧). قال سيبويه: «وهو قبيح، وذلك أن النسوة صفة لفظية يذكر ثم وضعه ولم يجعل الصفة تقوى قوة الاسم، وإنما هي كأنك لفظت بالمذكر ثم وصفته كأنك قلت: ثلاثة رجال نساء^(١١٨)».

في التثنية قانون يسمى «الثنى على مسيل التغليب»، وفيه يغلبون الذكر على الأنثى. وقد ورد منه كثير في كلام العرب. من ذلك «الفران» كما في قول العزقذق: «أَخَذْنَا بِأَيْتَاقِ السَّيِّئَةِ عَبَيْكُمُ لَنَا قَسْرَاهَا وَالتَّجْوُمُ الطَّوَالِغُ^(١١٩)».

يريد بالقربين الشمس والقمر ومثله أيضاً تشيهم «الليل والنهار» على «المؤنث». من أمثله قول ابن مقبل:

تَهَارَ وَلَيْسَ دَائِمُ مَلُوحَا
عَلَى كُلِّ حَالٍ الْمَرْءُ بِمُخْتَلِفَانِ^(١٢٠)

وقد يتجاوزون في حكمهم الأساء غير العاقلة إلى العاقلة،

كتبتهم الأب والأم على «الأوين». قال تعالى: «ولأبوي لكل واحد منهما السدس»^(١). وقولهم «العرانة» في أبي بكر وعمر، و«العجاجة» في رؤية والعجاج... وغيرها^(٢). وقد رويت في الجملة العربية قوة الأسمين المجتمعين، بحيث يُعطى الحكم فيها للأقوى، كأن يجتمع في الجملة معرفة ونكرة، فالغلبة للمعرفة؛ لقوتها. من أدلة ذلك قولهم: «هذا رجل وعبد الله منطلق». فالوجه نصب «منطلق» على الحال، وإتياع «رجل» لـ «عبد الله» في الإعراب، فيصح الوجه: «هذا رجل وعبد الله منطلقين». وسبب ذلك أنك لو قلت «منطلقاً» لم يجز، لأنك لا تقول على معنى الحال: هذا عبد الله منطلق، ويجوز أن تقول: هذا رجل منطلقاً، فالحال يجوز لها، والنعت لا يصلح من أجل عبد الله^(٣). وسوّج سيويه هذا السلوك النحوي، من خلال مثل ضربه، وهو قولهم: «هذان رجلان وعبد الله منطلقين»، قال: «وإنما نصبت المنطلقين لأنه لا سبيل إلى أن يكون صفة لعبد الله، ولا أن يكون صفة للآخرين، فلما كان ذلك محالاً جعلته حالاً صاروا فيها، كأنك قلت: هذا عبد الله منطلقاً»^(٤). وقد حل هذا الحكم على مبدأ اجتماعي قائم على غلبة الرجل للمرأة. يشهد على ذلك قول سيويه معلقاً على المثل السابق: «وهذا شبيه بقولك: هذا رجل مع امرأة قائمين»^(٥).

غلبة شاملة

تعتبر غلبة المذكر المؤنث من أبرز الظواهر في هذا الميدان، بل هي المتكأ الذي عليه استند النحاة في تفسير سلوك النحر

وتعليل أحكامه. وقد طالت الغلبة بمجالات شتى يجتمع فيها المذكر والمؤنث. ففي الخطاب الشامل للمذكران والإنثاء، يعطى الذكر. من أمثله قوله تعالى: «وبآلها الذين آمنوا اتقوا الله وودوا ما بقي من الربا إن كنتم مؤمنين»^(٦). وكذلك ما جاء في تكليف الذكور والإنثاء، كتبت الغلبة فيه للذكور، وهما في الحكم الحيوي، كما في قوله عز وجل: «واقموا الصلاة واتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين»^(٧). وقد يكون الاسم المذكر طاهراً، والمؤنث طاهراً، والخطاب يبقى للذكر قال علا شأنه: «والشارق والشارقة فاقطعوا أيديها جرأة عما كُساه»^(٨). واتسعت هذه الطاهرة في تغليب الرجل عند خطاب الرجل والمرأة، وعمت حتى باتت من مس العرب^(٩).

بدأ تغليب الذكر مطرداً في العديد من الأحكام النحوية، وذلك عندما يكتب له الحكم النحوي العارض. ولكن في هذا المجال تبدو ظاهرة التغليب من طريق آخر عكسي، وذلك حين يُسلب حقه من بعض أحكام النحر؛ نتيجة مشابهته الاسم المؤنث. هذا الأمر يتجلى في مسألة المنوع من الصرف. لبعض الأسماء المذكورة كـ «حزرة وطلحة» - مثلاً - يمتنع من الجبر والتسوين^(١٠) - وهما حصيتان من خواص الأسماء التي لا ينهضان، علة ذلك اجتماع التثنية والتثنية. ومن الأسماء التي حُجبت عن الاسم المذكر نتيجة هاتيك العلة المذكورة، عدم جمع أسماء العلم المذكور مع مذكر سنة^(١١). وقد أتى هذا الإجراء إلى امتداد الاسم اسدكر إلى دعدة جمع المؤنث لئلا منها ويستولي على ثلاثة أخماس شروطها حذ في نص قاعدة جمع المؤنث السدكر. وجمع

صدر حديثاً



صلاة الإستساق
على سرير الوحدة
شوقي أبي شقرا



HADEEL RAWES
BOOKS

دار الحديث للنشر والتوزيع

بها ذو التاء مطلقاً سواء كان علماً مؤنث كضاطمة أو مذكر كطلحة، وعلم المؤنث مطلقاً، وصفة مذكرة لا يعقل ومضمره واسم جنس المؤنث بالالف^{١٠١}، إلى جانب مسائل أخرى اعترضت تحت ظاهرة التثنية منها: إطلاقهم من على ما لا يعقل، نحر قوله تعالى: «وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَاشَةٍ مِنْ مَاءٍ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى بَطْنَيْهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَى رِجْلَيْنِ»^{١٠٢}، ومنها أيضاً تعليق المحاطين الغلاء على الغائبين والأعلام، نحو قوله عز وجل: «وَحَمَلْكُمْ مِنْ أَرْحَامِكُمْ أَرْحَاماً وَمِنْ أَرْحَامِكُمْ أَنْثَى وَنَذَرَكُمُ فِيهَا»^{١٠٣}، وسواها من المسائل...^{١٠٤}

تقالييد

هذه فجاج شعثها لتكون شاعداً ودليلاً على مراعاة أحكام النحو العربي لظاهرة التثنية. حقيقة ماثلة في التراث النحوي، وهي تمكس واقعاً اجتماعياً معيشتاً، عرفه العربي في حياته على شكل أعراف وعادات وتقالييد. ولهذا لم يكن التثنية بآياً من التخيل والجنس. يشد أزر ما نحكيه جملة أمور، أبرزها:

أ - إن اللغة في حقيقتها مظهر الفكر، ومرة المجتمع، بل هي سجل خالد لأعرافه وتقاليد. من هنا جاءت أحكام اللغة ما كان شأنه في المجتمع من علاقات اجتماعية، ولا غرو في ذلك لأن تحليل لغة قوم لا تعطيها مفتاحاً للدخول إلى ثقافتهم والتعرف بفكرهم فحسب، وإنما تتيح لنا التصرف على بنية العلاقات العملية التي يقوم عليها مجتمعهم، لأن الإنسان يدرك علاقته بالعالم ومناهج عمله وهدفه فيه بناء على البنية اللغوية التي يستعملها^{١٠٥}، وإذا كان الأمر كذلك، فإنما النحو أصديق قِلاً لهذه العلاقات؛ لأنه هو الذي يجعل لغة مميزة إنسانية بشرية.

ب - إن التثنية ظاهرة لغوية بل يفسح التحلة عنها كل الانضاح، إلا أنهم ألحوا إليها بطرف غفي. والناظر المتخصص في مؤلفات النحويين على اتثارها إما بطريق التلميح أو التصريح. فمن التلميح ما عقدة للمزيد في كتابه من أبواب، كتاب «الاشتراك المعروفة والتركدة»، وباب تثنية الأساء التي هي أعلام خاصة^{١٠٦}... ومن التصريح ما أشار إليه سيويه في باب أساء: «وباب ما غلبت فيه المعرفة التكررة»^{١٠٧}، وآخر أساء «وباب ما يكون فيه الشيء غالباً عليه اسم»^{١٠٨}... ولما تزل هذه الظاهرة في ارتقاء وغوص أصبحت من سنن العرب، يشهد لذلك ما قاله الثعالبي: «قال الله عز وجل يا أيها الذين آمنوا... فسمعت هذا الخطاب الرجال والنساء وغلب الرجال

وتغلبهم من سنن العرب»^{١٠٩}، وملك التحلة القسائم بين التصريح والتلميح جرّه اعتبار التثنية ظاهرة اجتماعية أكثر منها لغوية. ولا عجب بعد ذلك أن يجعل ابن هشام التثنية في تضاعف باب أساء «في ذكر أمور كناية يتخرج عليها ما لا ينحصر من الصور الجزئية»^{١١٠}.

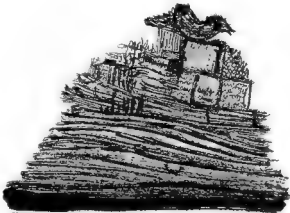
ج - إن بعض مفردات اللغة العربية تحمل في مدلولها ما يدل على تثنية الذكر على الأنثى. من أدلة ذلك لفظة «قوم»، فهي وإن عمت الجماعة من الرجال والنساء معاً^{١١١}، إلا أنهم غلبوا فيها الرجال من دون النساء. وقد حياء الاستعمال اللغوي الصحيح ليسند ذلك قال تعالى وأوليا الذين آمنوا لا يشر قوم من قوم غيب أن يكونوا بآياتهم ولا نساء من نساء غيب أن يكن خيراً ماين^{١١٢}... فبعد القول الرجال بدليل أنه عاد وذكر النساء على حدة مستثباتاً إياهن من «القوم». ومن شواهد أيضاً قول زهير بن أبي سلمى:

وما أدري، وسوف إنخال أدري
أقوم آل جصني أم بساء^{١١٣}

ولعل في تعليق الثعالبي على معنى «القوم» تأكيداً لما تقدم، قال: «... العرب تقول امرؤ وامرأتان وجماعة وامرأتان ونسوة ولا يقال للنساء قوم. وإنما سمي الرجال دون النساء قوماً لأنهم يقومون في الأمور كما قال عمر ذكره: «الرجال قوامون على النساء»^{١١٤}، لقد سابت ظاهرة العلة في القواعد النحوية أصول حية، فإذا هي نت حياة العربي. ولم تكن دحية عن جسمه، ورفعة نأية في ثوبه. فالأساء كان يعبر عنها بلفظ المذكور قبل معرفة نائيتها وتذكيرها، كان المذكور هو الأصل، فيجب أن تكتب له الغلبة. تقل عن ابن يعيش قوله: «والثاني فرع على التذكير لوجهين: أحدهما أن الأساء قبل الإطلاع على نائيتها وتذكيرها يعبر عنها بلفظ مذكر نحو: شيء وجسوان وإنسان. فلذا علمت نائيتها ركب عليها الملائمة...»^{١١٥}

وهذه ظاهرة ينبغي رفع الغطاء عنها، بعد نبش دفائن الكاتبة في بطون مصادر النحو العربي. وفي إخراجها منضعة لتعلم العربية وطالبه على السواء. فمعلم العربية يستتر بصورتها في تفسير كثير من أحكام النحو، التي تعود خيراً على طالبيه في فهم الحكم النحوي لها صحيحاً عن طريق ربطه بالواقع الاجتماعي؛ فيكون بذلك قد سار أصول التربية الصحيحة. إن المزيد من التنقيب في مجال النحو العربي، وزواياه المتروكة - بغية الوصول إلى حقائق جديدة، تُفسّر في ضوءها ظواهر النحو المختلفة - نور يمشو فيه طالب العربية وهو يفرض في لجج نحوه. وفي التور وضوح وتيسر ويُدع عن كل شاتك وعسر. □

الهوامش



صورة من كتاب

- (١) ديوان ربيع (دار صادر، بيروت، لا. تا)، ص ٨٨
 (٢) الأعلام الشنمري: شرح جامعة أبي تمام (تحقيق وتعليق د. علي لشعليل هروان، دار الفكر، دمشق، ١٦، ١٩٩٢ م)، ج ١، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.
 (٣) لشعليل الشنمري - القضاة أحمد أحمد شاكر وعبد السلام محمد هارون، دار المعارف، مصر، ٦٦، ١٩٧٩ م، ص ٣٥٩
 (٤) البدر. الكائن (حفظه وعقل عليه ووسع هاروس د. محمد أحمد الدالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ٢٦، ١٩٩٣ م)، ج ١، ص ٨٦
 (٥) الأعلام الشنمري: شرح جامعة أبي تمام، ج ١، ص ٣٥٨
 (٦) إين منظور: لسان العرب (دار صادر، بيروت، ١٦، ١٩٩٠ م)، ج ١، ص ٤٧١، مادة [سكب]
 (٧) جرجي زيدان: تاريخ أدب اللغة العربية (مشورات دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٨٣ م) ج ١، ص ٣٠
 (٨) عبد القاهر الجرجاني: كتاب الخصال في النحو (شرح ودراسة وتعليق بسري عبد الغني عبد الله، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٦، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م)، ص ٧٢، ٨٩
 (٩) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو (ترجمة وتقديم د. فليز ترخشي، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٦، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م)، ج ١، ص ٢٩٧
 (١٠) الشيخ الأزهري: شرح التصريح على التوضيح (دار الفكر، لا. تا)، ج ١، ص ١٥٤، ج ٢، ص ٢٢٩
 (١١) إين هشام: شرح لشعليل المذهب (تحقيق محمد علي الشنمري عبد الحميد، لا. تا)، ص ١٥٨
 (١٢) إين الأتباري: الإنصاف في مسائل الخلاف (تحقيق محمد علي الشنمري عبد الحميد، دار الفكر، لا. تا)، ج ١، ص ١٧٢
 (١٣) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، ج ١، ص ٢٩٩
 (١٤) الأتباري: شرح الألفية (حفظه محمد علي الشنمري عبد الحميد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٦، ١٣٧٥ هـ - ١٩٥٥ م)، ج ٢، ص ٢٣٨، ٤٤٩
 (١٥) إين يحيى: شرح المفصل (إدارة الطباعة الحديثة، مصر، لا. تا)، ج ٢، ص ١١٣
 (١٦) المصدر نفسه.
 (١٧) سورة الروم، الآية ٤٧. والشاهد فيها لقوله [حقاً] نعمت الله الخبير على الأمم التي هو دهرهم المزمين. وقد تقدم الخبر على الفصل نفسه كما في قوله تعالى: وَأَنْتُمْ كَانُوا بِظُلْمٍ. سورة الأعراف، الآية ١٧٧
 (١٨) إين الأتباري: الإنصاف في مسائل الخلاف، ج ١، ص ٦٨.
 (١٩) لأن العلم يزيد أرباب من يعرف به قاله
 (٢٠) لأينها مرفأ به قاله
 (٢١) بنظر أبي هشام: شرح لشعليل الذهب، ص ٤٣٣
 (٢٢) بنظر البرد. المنقوب (تحقيق محمد عبد الحافظ عفيفية، عالم الكتب، بيروت، لا. تا)، ج ٢، ص ١٨٣
 (٢٣) المصدر نفسه.
 (٢٤) سيوطي: الكتاب (تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخاتمي، القاهرة، ٢٦، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م)، ج ٣، ص ٥٦٦
 (٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٦٣
 (٢٦) ديوان الفرزدق (دار صادر، بيروت، لا. تا)، ج ١، ص ٤١٩
 (٢٧) ربيع أبو علي القاسري: المسائل الضمنية (تحقيق د. علي جابر المصري، عالم الكتب ومكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٦، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م)، ص ٤٨
 (٢٨) سورة النساء، الآية ١١
 (٢٩) ربيع ابن هشام: مصي الليث (حفظه وعقل عليه د. مازن المبارك

الراكب

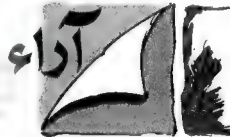
نسرین مغربی

فلسطين

فأشابت الغرم يستقر هل العانة التي ملبت
دينه وفيه مرتطة أم لا، تنجيه بدورها أنها
وعزبا وقاضي قلبها، وأه وافق منها ما وافقت
منه. وسرعان ما يتجلى لنا، دون إعيال فكر
يذكر، أن هذه الأغنية تنحصر مجتمع قروي أو
بدوي، ذلك أن تأثير المحط واضح على صيغة
السؤال/ الكناية، وهذا ليس بمستغرب فأدبنا
العربي يبع بأصله من هذا القبيل فقد قال أحد
الشعراء وأصمأ أوامر الحببة المتبسة به ودير
بحويته: وأحبها وكحبي وبعت ناقتها بحبي،
لكن الأسر الأتكي في لفظة مرعية هو طبيعة
العلاقة بين الرجل والمرأة: راع ومرعية، فباطن
السطح يحوي المحامين الأول يعبر عن نظرة دوية
إلى المرأة ورؤيتها كأنها غير مستقل، لذا يجب أن
تتبعى بالمعين القريب والجيد، وصيغة اسم
الفعال تبرز عدم الاستقلالية هذه، في حين أن
خطيبها أو زوجها درايعه صيغة اسم الماعل،
بإشارة إلى المكانة المسؤولة المنوطة أما الذي مهر
إسار المرأة منزلة الهامك كأنها نجيحة أو شاة،
فالدواب هي التي ترضع (يضم التاء) أما الظبي
مثلا فإنه يرضع (يضع الباء) دون راع.
وهذه ليست الأغنية الوحيدة التي وتشغف،
أدنا سواها نجد مثلاً أن مبرور في الأغنية
الشعبية القديمة «بردة برداني» تعني:
يا دوي ترزق ولقي، ومن الغنم لطماني
ومن الأصائل عشرة - ومن الناس بس أي
عائشة تدعو ربا أن يروق عبور القلب من
الأغنام ولطمانه لا تعد ولا تحصى ومن الجهور
الأصيلة وعشرته لكها تنزل إليه أن يقطع رزقه
من الساء فلا يظفر إلا بأوحدة (هي طيما)،
ومرة أخرى نجد أن المرأة قد وضعت في عانة
واحدة مع الدواب ونراها تعتبر من ممتلكات
الرجل كما نستشف من مصطلح «السرقة».
وبالإضافة إلى ذلك فإن هذه الأبيات تشير إلى
خشية المرأة من تعدد الزوجات فهي تنصهر إلى
ربا أن يوسع في رزقه في المجالات المرغوب فيها
بحسب القيم السائدة في هذا المجتمع من أغنام
(رمز المال الوفير) والجهور الأصيلة (القرى ودية)
والحاشا، لكن فيها يتنقل بحمال المني والثلاث
والرباع وقلله لا يوفقه إلا معها.

■ تحمل اللغة في طبائنا أبعاداً أعمق وأخطر
بكثر من مجرد دلالاتها اللغوية السافرة، فاللغة
هي البنية القوية التي تحدد لنا علاقات وأنماط
سلوك اجتماعية وغيرها في حضارة معينة وفي زمن
معين. عبر قراءات لما بين السطور نستطيع أن
نستشف حقائق ربما لم نحظر لنا ببال أو مررنا بها
مر الكرام فبقيت قابعة تحت ستار مصيب من
العادة والتبع ونقل ما هو قائم بلا كيف. ومن
المميزات الأجل في لغتنا اعتناها الأسلوب غير
المباشر في شق الدلالات، وقد حدد لنا الومري
في «هياة الأرب في فنون الأدب» بعض مواضع
استعمال الكنايات، بإعصارها من مشتقات
الأسلوب غير المباشر، قائلا: «الكنايات لها
مواضع حسب لمدور عن الكلام المعج، من ما
يسير على مسامحة في بعض نسي مه. ومن عبده
انبر استعمال الكنايات في الأشياء التي يستحي
من ذكرها فمصدرا للتعبير بالمبالغة كإيا يتفهم
سنان المصراع: إذ يعطاني توطيئة الكنايات في
اللغة وبنية قصورنا ألتبع الحلاوة والتعريف في
معدراتها وهذا يطبق على معظم الكنايات ومن
فهمنا تلك التي انحصرت بالمراة مثل سلامة
حرماء الأساور (سمنية) أو بعيدة مهوى الفوط
(طويلة العنق). ومن الشوق أن نحاول بإمادة
النام عن بعض هذه الكنايات وتعريفها من ثوبا
الأدي، لكن أدت بي معالجة بعض الكنايات
المرتبطة بالمرأة إلى استخلاص حقائق غير مرعية
حول مكانة المرأة أو النظر إليها بمنظار شوقي
يحت، وهذا غير مستبعد ذلك أن أدبا، بكافة
جملاته، كان وقفا على الرجال، أو بالأحرى
كانت الأصوات السالفة فيه خائفة - لأسباب
شق - فطلعت أصوات ذكورية، صاغت اللغة
بكافة مستوياتها، الظاهرة والباطنة، وفقا لنظار
أهواتها.

أولى هذه الكنايات تغنيا فرقة «الفحيس»
الأردنية ضمن مجموعة من الأغاني الشعبية:
مرعية يا بنت مرعية؟ - مرعية واللا بلا
راعي؟
قلت وحياتك مالي مرعي - ولنديك ما وسد
دواعي



والمر كوب



يكى فيها من المرأة الطليعة، فعلاً تعيد إحدى
السواد أن أحدهم تروخ فتاة صعيدية في السن،
فغاب عليه الحظ ذلك وأشد.
قالوا بكحت صعيدية فأجبتهم - أشهى الطلي
إلى ما لم يركب
كم بين حبة لؤلؤة مثقوبة - نظمت وجة لؤلؤة لم
تق
فأجابت امرأة:
إن الطلي لا يلد ركوبها - حتى تذلّل بالزمام

وتركها
والدم ليس يتلف أروبايه - حتى يزلّف بالظلم
وتع

فهي نوع الخرج والمرأة حوت الشكينة من المرأة
بالطليعة، لكن الخلال يخور حول قضية كروبا
ركبت من قبل لم لم تركها، وتشمل هذه الكتابة
المعلقة النسخة بكافة الأجزاء، وعندما ترد بكثرة
المرأة بالمراسل كقولها: كتبت عدد على أروع
الغدا، فإن حصة الدلالة تكون واضحة والشرائح
والأغنية الشعبية والتت الشبيهة تشمل عناصر
هذه الحسية لكن بشكل حفي

البت الشبيهة - حيناً لوزية
يملأ لي وصالك - يا نور عيني
يملأ لي وصالك - وأنا خيالك
ولو كانوا رجاك - أليس ومية
فكلمة وصالح حصة المعنى هنا، أما كلمة
خيالك فتضمن، بشكل مبسط، تشبيه المرأة
بالفرس، في حين أن الرجل هو الفارس الذي
يسوس أمورها ويديرها، إضافة إلى استمرارية
علاقة الركب والركوب بمعانيها الشاملة
وللتدليل على تغير الدلالة التعبيرية في الأدب
العربي لا بد لنا من وقفة عند الشاعر محمود

درويش في كتابه وذاكرة للسياح، حيث يقول:
وهناك في الركن القصي، أرى الفرس الطالعة
من مذابح العرب، فرس تشاكس المجهول،
فرس تشاكس اللغة، ثم يخطأها: «إلخري»
واتصفي واتقصني... فرس حبل حصن
رجل، وهكذا بما أننا في عصر الحداثة وزمن
الشذات بالمساواة نجد أنه رغم وضوح حصة
النكية عن المرأة سالفوس إلا أن وضعية الركب
والركوب السابقة قد نحت منحى آخر. □

إن اقتران المرأة بالدواب ليس وفقاً على الأغنية
الشعبية بل نجدده ضارباً جلوده في أدبنا العربي،
فقد قال عترة في معلقته:
يا شاة سا قص لمن حلت له - حرمت علي
وليتها لم تحرم
جمعت جاريتي وقتلت لها ذهبي - فتجسبي لي
أجبارها واعلمي
قالت رأيت من الأهادي شرة - وللشاة ممكنة
لن هو مرتم

ويطالعنا الزوزني بتفسيره للشاة على أنها كناية
عن المرأة دون أن يوضح ما هي القرينة في هذه
الكناية، لكن من شرحة نستدل لنقصها هي
الحسنة الجميلة، كانت الشياه الجاهلية بأربعة
الحسن إلى هذه الدرجة أو ربما القُرنت هنا بصغر
الحجم أو السن أي أن المقصود هو النسوة
الصغيرة إذ إن الفتاة صغيرة السن، عديمة
التجربة (أو ما يسمى بالفريضة) كانت مفضلة
(وهذا يذكر باسم عينة الشهيرة بحسوة امرئ
القيس)، وصل أي حال فيبدو أن شياه القرون
العشرين قد مرت بطفرة داروينية سلحتها الروتين
الجاهلي.

ويسري أن رجلاً جاء إلى ممن في زائدة
الشيبي وقال له: إلهي أيها الأمير. فأمر له ممن
بشاقة وفرس ويغل وصار وجارية ثم قال: لو
علمت أن الله سبحانه وتعالى خلق فرساً غير
هذا لحملك عليه. فهذه القائمة أحلت المرأة في
منزلة الدواب (الركوبة) بل نجدها تحت المرتبة
الأخيرة بعد الخمار زيادة من ذلك اعتبارها متاعاً
يتمتع ويغنى (رغم أن كونها جارية في مفهوم
ذلك العصر يجعل هذا الأمر بليغاً).

وتضع لنا علاقة فوق - تحت هذه، إضافة
إلى مفهوم «الامتطاء» بحيث إن حويفي الركب
والركوب (سالمين المجاري والمخفيين) لا تسر
فيها، من خلال التحير وفلاسة تحت فلاحة، بمعنى
أما روجته، مثلاً، وكما أن لم حرام تحت عبادة
بين الصامت. وكذلك شاعت عند العرب النكبة
عن المرأة بالبرذعة (أي السرج)، أما السبب
فيرجع إلى علاقة فوق وتحت السابقة.
وهناك أمثلة عديدة في الشعر أو السواد والتي

الحداثة أن الموجودات (الأشياء -
الكائنات) مركبة، وليست بسيطة.

كشفت

وترتب على هذا الكشف حملة تداعيات
وأحداث نظرية، شملت من حملة عا

شملة، بنظرها الشكافة، الميتافيزيقا والفيزيقا دون استثناء
أو تردد. وبهذا الإجراء، إكتشفت الحداثة أن الكائنات
العلوية والكائنات السفلية (ملائكة، بشر، شياطين...) لا
يبد أنها تشترك في هذه الصفة: التركيب أو التعقيد. وبناء
عليه، يدا أن الملائكة والشياطين، مساقيها هذه النظرية، أو
هذه الحقيقة، لا يبد أن يكونا متحققين في تركيب ما، وعمل
درجة معقولة من التعقيد، كأن يكونا مثلاً غير منفصلين، وربما
متحدتين، عبر نظرة الإنسان إليهما، أو عبر وجود الإنسان
نفسه. أي هذا الكائن الوسيط، الذي قد يكون في نهاية
المطاف هو ذاك الجسد. الجسد الذي، تلتقي فيه روح الملاك
وروح الشيطان من دون وفاق ومن دون فراق.

من هنا، مستطیع أن نفسر لماذا كان العالم القديم، بقاعدته
الذهبية: البساطة والشفافية، لا يطبق أي تعقيد أو التباس،
وكان عن الدوام يحيل الذي تظهر فيه عوارض شيطانية إلى
للوث حرقاً أو شقاً، وغالباً بعد عمليات تعذيب يراد منها،
ليس القتل، بل التخلص من الشيطان. وكان ذلك دوماً يسوء
بالقتل، أي بالموت. وكان الحياة تستلزم وجود الشيطان
ملازمها إلى المصير. وأيضاً الذي كانت تبدو عليه مسحة
ملائكية، غالباً ما كان يصرح من جسده قصداً، ويخرج من
إنسانيته، ليتحد صفات القديس أو الولي، وكانت هذه الصفة
تتحصل أيضاً بعد الموت، أي بعد التخلص من الجسد،
المحترق، المهان، المعذب، والحرور من شهواته ومتطلباته.
كان كل ازدواج متوازن يحفظ الحياة، ويحقق نضج الفرد،
أي وعيه بتعقيد وتداخله وشفوفه عن مبدأ البساطة، وهذا



يوسف بزي

إيليس الحداثة

قراءة متأخرة في قصيدة أنسي الحاج



الأدواج باستمرار كان يستعصي على الفهم في فترات ما قبل الحداثة، مما يؤدي إلى اضطهاد الفرد، أو موته قديماً أو ملعوناً، منذ سقراط والمسيح وابن رشد وابن القزوين مروراً بساحرات القرون الوسطى. بمعنى آخر، كان الفرد المستقل الحر والمزاجي والمفكر شيئاً معادياً لبساطة وثبات العالم. وبهذا المعنى، كان الإنسان محظراً لأنه بلا صف، فهو عبارة عن وجود مؤقت إلى حين قيام الساعة، حيث تنجلي صفته وبين معدنه، فلما إلى الأعلى، وإما إلى الأسفل.

كل ذلك إلى أن جاءت الحداثة لتكرس أولاً الـ «هنا»، لا فوق ولا تحت، وثانياً الـ «إنسان». ولتمديد تكوين العالم انطلاقاً من «هنا»، ومن الإنسان الغاية والوسيلة، وفي جسد الإنسان وحده تتحقق أيضاً علامات الملائك وعلامات الشياطين، في وجود متوازن و«ديوقراطي» ويتحقق محفظة لكليهما، ما دام جديهما هو الحياة نفسها.

شجعت هذه «الديوقراطية» - إذا صححت التسمية - على أن تكون الكلمة متداولة ماصفة بين رغبات الشيطان وأكابر الملائك. وشجعت أيضاً على أن تكون «محددة، مكررة، ومعلمة» أكثر حرية في المجادلة والتجربة، بعدما انتفى الخوف من «التحرية»، وانطلاقاً من هذه النقطة، انتهت فكرة لثبات العالم. وابتدأت المفارقة، المفارقة الكبرى تكيل رجاهاها وإنجازاتها وأخطائها، أي بكل وسائلها الإنسانية، التي ينبغي أن تظهر إرادة الإبداع والخلق، وترسخ فكرة المشاركة في تكوين العالم ومناكفة الطبيعة.

هذه الحداثة لم يسمح لها، حتى الآن، أن تترجم إلى اللغة العربية، بلنظمي الفعل أو المجازي. وعلى رغم كل شيء، ظلت هذه الفكرة المجهنية ممنوعة من التداول في مكاننا وبيننا. وعلى هذا النوال، ما زال علنا القديم يقاوم بشراسة، مستحضراً كل إرثه وطاقته، مانعاً «جوشمة» الحداثة من التفننل جدياً في خلايا العقل العربي. وفي هذا الإطار، ليست الرقابة بكل أنواعها غيبة كما يفهم البعض، بل بالعكس هي فائقة الذكاء والحساسية، خصوصاً مع هذا الوضع. وما الحرب الباردة الشراعية منذ مئة عام، ضد الحداثة بمناد وإصرار لا مثيل لها، إلا لإثبات يوحى بشدة يفظه الرقابة السياسية والفكرية والثقافية، خصوصاً الأخيرة. فأنه لا تطبق كتاباً بسيطاً لعه حيناً أو نجيب محفوظ، بل هو يشكل خطراً على توازنه واستقراره، لذلك مربع على مدى خوفهم من ترقق هذا الغشاء البالغ الرقة الذي يلفق دفاعات الأمن السلطوي، الفكري والأخلاقي. والصدمة التعليمية تصاب بها حينها لتكشف مدى خجل وحفظ طه حسين

ومحفوظ في كتاباتها، مقارنة بأي طرح جوهري للحداثة. ولا غناء في الرهان على أن عدم ترجمة الحداثة بكاملها وعمقها وعدم التعريف بجوهرها عربياً، ما زلنا حتى اليوم نحصد نتائجها ونعاني أشد المعاء في دخول العالم وفهم مجرياته وحفاظه، ناهيك بالمشاركة فيه.

هذه الخلفية - التي استوجبت الإفاضة والشرح - توضح لنا خطورة تلك المفارقة المصنوعة حتى الآن، والتي غم بها أفراد معلدون على أصابع اليد الواحدة في مكان صغير من العالم العربي، مطلقيين أروع صيحة وأجمل محاولة وأقوى مشروع، إنداء من حسيات هذا القرن وصولاً إلى منتهى السنين. المرة التي شهدت التطبيق الفعلي والخلق لإرغاصات الحداثة والتي لا تزال أصدائها تترك ذعراً أو فرحاً باختلاف الموقع بين سلطة وفرد، بين مواطن حر وقيود، بين مكلف وسيف. تلك المفارقة التي ذهبت إلى نهاياتها من دون مسامية، ومن دون تنازلات محققة رغم كل المحاصرات والحروب والتشويبات، وبما هي الاقتصار العربي الوحيد والخصيص المشرق الوحيد في حياتنا المعاصرة.

هؤلاء، أصحاب هذه المفارقة، كانوا بشرأ أيضاً. منهم من تبارك قليلاً في دور، ومنهم من تراجع فتاب في السنين، ومنهم من سلطوا بحسب العمل مكاسب وأهية، ومنهم من تنكر وهدم الحاصل على الشهرة مضطجعة، ومنهم العنيد والمؤمن الذي ما زال الرقيب (الموظف، وبوب العائلة، والاستاذ، والشريطي، والصحابي، والمفكر، ورجل الدين) يلاحقه ويمنعه ويحجبه بلا هوادة، لأنه أخطر من أي شيء آخر، لأنه الاختراق الوحيد لهذا الثبات المعبت. إنه الحركة الوحيدة التي إذا ما اندلعت بحرية وسط المكتبات والإعلام والشوارع وقاعات التدريس وصاحات المطالعة وجلسات النقاش، لن يوقفها شيء، ويستهزم كل صروح الرمل والأوهام والسرابات. بين أصحاب هذه المفارقة الجذرية، كان أنسي الحاج المغامر الأول، المتطوف الأول، بكل زندهة وإيمانه، بكل ملائكتيه وشيطانيته. صاحب تلك الثلاثية ولأنه، «الراس المقطوع»، ومضاي الأيالم الأثنية كتب الكتاب. كتب التأليف. وعيشي القسوة والرق، وبصفات البركة واللغة جسد نص الحداثة بامتياز لا يضاهيه سوى أنباء الحداثة الأول من رامبو إلى بودلير مروراً بلوتريامون. مثاقف: ولكي يتم لنا خلاص علينا - بما للواجب المسكور - أن نقف أمام هذا السد ونجبهه (ومن مقعدة ولأنه).

ليست أهمية أنسي الحاج في قصيدة النثر، فهو لم يبتزرها، وكذلك الماغوط، كانت قصيدة النثر على أيديها نتاجاً طبعياً

سمحة على طريقة أصحاب عقيدة أنصاف الأنبياء: نصف أصولية، نصف تراثية، نصف اشتراكية، نصف حدائرية، نصف وزن، نصف قافية... إلخ، أي أباحت «الحدائرية» الكارثية. هؤلاء منعوا شعر أنسي الحاج وأصحابه من أن يقرأ العرب مدة تزيد على ثلاثين عاماً. بقي شعر أنسي الحاج طبعاً، لكن العرب خجرت ثلاثين سنة هدراً. تصوروا فداحة المشهد، لو أن العالم العربي لم يصرق رجال النهضة. بهذه الفداحة تبدى لنا اليوم حال الشعر العربي والرككاسة التي تطبعها والمشاغبة التي تسهم، وقطر الدم والخيال (مع استثناءات معزولة ومهمشة بالتاكيد). هذه الرقابة، كانت السبب في أن يبدو الشعر العربي اليوم متحلقاً في كثير من وجوهه عن شعر الماغوط والسياب وأدونيس وأبي شقرا وأنسي الحاج وتوفيق صايغ.

لا مبالغة إذا قلنا إن أنسي الحاج، خصوصاً في ثلاثيته، لو عرفته الأجيال العربية، من طلبة ومثقفين وشعراء وفنانيين، منذ الستينات، وبكل حرية، لتغير وجه الشعر العربي. وبالتحديد، لو أتيح تجربة أنسي الحاج في «لن» و«الراس المقطوع» و«ماضي الأيام الآتية» أن تسبح في محيطها الطغياني، لتغير أنسي الحاج نفسه الذي انتكس فيها بعد الثلاثية.

هذا المنع قد وصحبه لو أعطى الشعر العربي فرصة الاحتكاك بهم احتكاكاً طبعياً ومستمرّاً، من المحيط إلى الخليج. لكنت النتيجة الشعرية العربية اليوم، ليس أحسن وأقوى محسب، بل لكنت في ذروتها العلوية، والعالية صفاً. إن العرب خسروا ما يمكن أن نسميه «الجنون»، الجنون الأخاذ، المفتوح على أجمل إفراوات الشعر، الجنون الذي يجمل الشعر إلى دق شيطاني ووسي مسلاكي في جسد الإنسان المنتصر بخياله ومغامرته.

من «لن»، حين أصبحت «اللحظة التاريخية» في عصمة أنسي الحاج، إلى «الراس المقطوع»، عندما اكتشف الخيال الصرف وتأكدت المجانية، إلى «ماضي الأيام الآتية»، حيث انطلقت التجربة بلا رحمة واضحة الملاك الحاسد للشيطان مقابل الشيطان الواصل للملاك في قبضة الشاعر.

كل هذا قد قيل سابقاً بصيغ مختلفة، أخت أو أتوى، لكن ليس أجنس من التذكير في زمن السيان... آتس هذا سبباً وجيهاً لتعيد طبع هذا الإرث الذي لا يوصف؟ □

«لن، طبعة أولى، ١٩٦٠، «ماضي الأيام الآتية»، ١٩٦٥، «الراس المقطوع»، ١٩٦٦، «ماذا صنعت بالذهب، ماذا فعلت بالوردة»، ١٩٧٠، «الرسالة يشمرها الطويل حتى البنانيغ»، ١٩٧٥. صدرت في طبعة جديدة عن دار الجديدة - بيروت. ويذكر أنه صدرت مجموعة جديدة للشاعر «الوليمة»، العام ١٩٩٤، عن «رياض الريس للكتب والنشر».

للمدرسة الثانية في اللغة العربية، في النثر، في الأدب. إنها وريث هذا التجديد المائل، الإيجاري الذي قام به الشدياق والسبستان واليازيجي وجبران وأبو ماضي وعقل وأبو شيكة وليكي ونخلة وعبدو وسليمان ومعلوف، الذين، للمرة الأولى منذ عصور العباسيين، بل منذ زمن القرآن، أعادوا للغة العربية (النثر والشعر) رونقها، رهاضها، لمعانها وشقايتها وقومها. وبالأخص شعرتها. إن هؤلاء، مع ما فعلوه في تشذيب النثر وتسييله وتنظيفه وصلته وتنقيفه، ضيقوا كثيراً الحوة بين النثر والشعر، بين الحزلة الشعرية والصلاة التعبيرية والمرونة التأليفية والزرعة الأدبية. وبذلك، وبهذا الجهد/ المحجرة أعطوا اللغة العربية في اللحظة المصرية، فرصة تاريخية لا تنسى كي تستمر على قيد الحياة. إذ لا مبالغة في القول أنه لولاهم، لولا نشاطهم وعقيرتهم الفذة، لكانت هذه اللغة الآن في النتح ولما استطاعت العيسور من زمن المالك والعتائين والانحطاط إلى زمننا المعاصر.

وحين جاء أنسي الحاج وصحبه، فإن ما فعلوه قسماً هو استكمالهم المشروع اللغوي، البهضي، فرددوا الحوة بالكامل هكذا ولدت قصيدة النثر، فلم تكن اختراعاً، ولا عبرت جسي الترجمة، كما يروج البعض.

إذاً، ليست أهمية الحاج في قصيدة النثر، رغم سراع هذا الإنجاز، بل هي في مكان آخر، في «الحجرات الثلاث» جوهرية - القصيدة، حيث الجردة على الدافل، بظاهتها النصوي، تمجمل من كلمة معاصرة أو كلمة جائرة أتضح من المعنى المفسود.

«الفرادة»، إذ يظهر الشيطان والملوك في جسد وعقل حر، في تأليف يتجاوز مرجعياته، وينفصل عن مدارها لتتكامل الحزلة الفكرية والفنية سالخرة على الجملة، وعسل المصردة أيضاً.

«الحرية»، حيث لم تعرف القصيدة هذا القدر من الانضباط الشكلي ليكون معبراً عن فرد بلا حدود.

لقد طرح أنسي الحاج الحرية بوصفها إشكالية ملعونة، تشترط الصرامة الشكلية والدقة، كما تشترط حرمتها بلا تعريض، بلا مقدمات، بلا ضفاف، أي بوصفها إيماناً وعظمة، إيماناً والتزاماً في آن معاً. لقد طرح الحدائرية في أفضل تجلياتها وأصحبها. ولقد ضيعت العروة العقائدية على الأدب العربي فرصة تاريخية لا تموض، حين يتقاييسها وشروطها وعبر سلطتها وقوتها الإجرائية والرقابية، كبحت حرية الحدائرية وحاصرهما وحظرت عليهما الانتشار والتداول، وفوتت فرصة الإطلاع عليهما. ولم تسمح إلا بحدائرية ناقصة،

رماد جهنم

حين

عدتُ إلى المقبرة في ذلك الصباح الحزين ذهبتُ رأساً إلى صندوق أمي المراكش بأطراف قوس قزح. دققت باب الدار دقاً خفيفاً وكان أمي مازالت نائمة على سرير المرس ومشيّت على أطراف أصابعي. ألقىت نظرة إلى السرير المرتب بعناية وشممت رائحة وجفائنها المعطر. قلتُ: وسأعيني أينها المنيعة إن هتكت اليوم أسرارك، جامعي رقبها من هناك: وافتاح الصندوق تحت الوسادة يا صغيرتي.

أدبرت المفتاح في القفل ودمعت العطاء. حيطني روائح الجنة. عود القباري والحنّة والصبر وقوارير ماء الورد وكتاب والحصى المحصر، في حجم كتّ اليد وثلاث شمعات جديدة. المرحومة كانت تفتّ الزّرار الكهربائي الشبيهة بأنثى الكلاب المسمومة. وشمعة رابطة تآكثت حتى النصف وقواريس محوّر وعمليات مصكوكة في عهد الحياة الفرائشوائية. تنمو في الوسط ومكتوب عليها: «صبر في عهد النصر ناي ملت توس وأحوازها» ورسائل بعث بها والذي من حرب أيام الحرب العادية لتسوية نسل أن يموت في مُسكرات الاعتقال التي أقامها الألمان على شرف اليهود.

كان أبي ككلّ المسلمين غزناً فذبحه وهتاره «الفوهرر» شخصياً فلما منه أنه من أبناء شعب الله المختار ولم تقله شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله في شيء. فكلّ اللغات في ذلك المسكر تشابه وكلّ المختونين يهود.

أمي، وهي تحكي لي هذه الحكاية وأنا ابن عشر سنين، كانت لا تذك لحظة عن سب يهود العالم من الأسباط الذين هاجروا مع نبي الله «موسى» إلى «السفرديم» الذين هاجروا مع «ابن عوريون». وكنت أصحك فبريد عصبها استعازا. وتكثت عن سب اليهود لنسب أبي الذي لم يعرف كيف يخفي سؤاته عن جند الزوم الكفار ومات بسبب قطعة صغيرة من الحبل لا تساوي ملائيم قطعة صغيرة من الجلد رفض التصاري قلها من لحم الأبناء فصارت علامة لأولاد يعقوب وإساعيل.

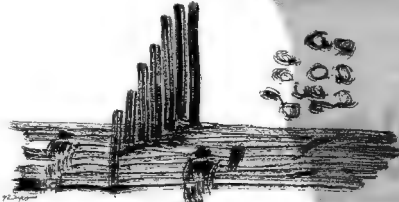
وتضحك وتقول إن الرئيس المؤمن «أمور السادات» تصالح مع الملعون إلى يوم الدين متاجم يضر، لأن جواسيسه أعلموه بأن ذلك الملعون يخون ككلّ مسلمي الكرة الأرضية ثم يعود الخائن إلى وجهها وترثت على كفي وتقول: «لم أفكر في الزواج بعد وفاة والدك يا بني لأن قلبي أصبح مسكوناً برماد جهنم بعد أن صار فراش والذك أبرد من لبالي الشتاء».

خجأت أسرار أمي الصغيرة والكبيرة في قلبي. ثم أغلقت أبوابي السبعة باباً وراء باب. رأيتها يتسم في القبر.

قلت لها: «لن أبيع صندوقك الحشوي المراكش بأطراف قوس قزح»
فتبت الزميع فوق قبرها. □

ابراهيم درغوثي
تونس





الأفكار السوداء ومشاعر الخوف على الشرف، إلى أن يخلص في النهاية إلى اعتبار أن ذلك المحقق يريد إقلاقه في مسألة حساسة وخاصة جداً، فأركأ إياه عرضة للخوف، فيسهل عليه من بعد، وقد اضطرب وعيه وأهنت كرامته، أن يشترع منه ما يريد من المعلومات. إنَّما يقاوم أبو عيسى موقفاً وعيه بنفسه ولا يفرّ من المسوّة النفسية التي وضعه فيها المحقق، صارعاً في ختام ذلك المشهد: «هل من أبوك كلب ابن كلب، إجر (رجل) أم عيسى أشرف منك».

إنَّما اللبديان الذي توجه إليه تلميحات المحقق الإسرائيلي في للخرقة وكذا تلك فائمة أبو عيسى، هو جسد المرأة. وهو اللبديان العملي والمحسوس الذي تجسد فيه أثناء الغزو والحرب والاعتداء فكرة الاغتصاب بشكل نموذجي. تتم الغلبة وتكون المرأة دائماً هي السهيدة في سياق طغرس التعنيف والإذلال والإهانة. يقدم القربان على مذبح العنف سواء في الواقع أو اللغة. فعند العرب مثلاً، قيل وأثناء وبعد الشجار، توجه الشتام من قبل متلاسين التين إلى أم وأخت وزوجة كل منهما، في عبارات بذقنة هي كتابة عن وصف لأفعال جنسية فاحشة.

العنف، ربما لا أحد يعرفه جيداً أكثر من المرأة، فهي التي تحصد أهواله والنتائج. كان الجندي في أحد الأفلام الأميركية

صرخ «الجرس» والنص والتمثيل

في المسرح اللبناني رفيع عملي أحمد، يسلط والرامي أبو عيسى نفسه في السجن وقد اعتقله الإسرائيليون

للتحقيق معه في شأن تعامله مع رجال المقاومة الفلسطينية، بعد أن قال له المحقق - على سبيل إيهبة أن إسرائيل تعرف كل شاردة وواردة عن القريب - أن ووجته أم عيسى سوف تنجب في شهر أيار. وهنا يتبادل أبو عيسى ويحترق في كفة توصل المحقق الإسرائيلي إلى هذا الاستنتاج. ويستد به

المرأة كضحية للعنف في المجتمعات العربية والإسلامية

عروس

الديموقراطية

عماد العبد الله

القديرة (بالأبيض والأسود) حينما يربو به الضابط ويحفره ويصرفه أمام رفاقه الجنود، يذهب عبد الغور إلى البيت ويبدأ بعزب زوجته. وكنا نرى في القيلم نفسه، الضابط يتصرف على عكس الجندي، فقد كان هادئ، الطباع مع زوجته إلى درجة تحيرنا في تقويمها، حينما كنا نلقها ضعفاً في الشخصية وأحياناً أخرى اعتبارها رقة مفرطة. واليوم وعينا أن الضابط معصوم بحكم مرتبته من الذل فهو يتمتع بقلب «سيدة»، لا أحد يمتعه، وفي جميع الأحوال تظل زوجته تتجنى عن العنف المفلول!

□□□

تعتبر فاطمة المرسي في كتابها «الحروف من الحداثة - الإسلام والديمقراطية»^{١٢} انطلاقاً من عاصفة الصحراء وتلعب بفقدان النساء العربيات الصانعات والمطعمات عادة، صرخن معبرات عن خوفهن خلال ليالي الحرب الطويلة. ثم تتسأل هل صرخن لأنهن شعرن، كما تشعر خراف عيد الأضحي، أن هذا العنف الذي يسير به قنواسمة الديمقراطية وحقوق الإنسان وزعماء الدول الغربية، يشر بعهد جديد لشعائر أكثر بدائية وتغريباً؟

إنه الخوف وقد عاد، حينما ظن الجميع أن عهد العنف قد ولى وأشرق فجر الديمقراطية من جديد، من سقوط حلالا برلين إلى سقوط تشاوشيسكو والانهيار الدرامي للاتحاد السوفياتي، كل ذلك نقول الكاتبة بحث في أصقال المدن العربية نفحة من الأمل المفقور منذ الأزل، خصوصاً أن الوعد بالديمقراطية بات يزعم الأنظمة السياسية في أفريقيا وآسيا. لأنه يتزع معطف القدس أو الشريعة عن العنف. ثم تعود المؤلفة لتسأل بعد افتراضها أن مطلقنا العربية أصبحت بلا حدود بعد حرب الخليج، سواء الحدود التي تطوق النساء (الحجاب، الحصر) أو حدود الامبراطورية، من سيقع ثمن كل هذه الحدود المضطربة؟ ثم نجيب قائلة: تراثياً، النساء هن المنظومات كضحايا لطقوس إعادة التوازن. فيمجرد أن تتم الفوضى المدنية، يطلب الخليفة من النساء ألا يخرجن مطلقاً. فهل ستكون نحن النساء اللواتي بعشن في المدن الإسلامية، مستخدمات من أجل ضمان الحرية في الطقوس القادمة من كل من يخاف طرح المشكلة الحقيقية، مشكلة القديرة والمسؤولية الحسية والسياسية؟

تحدث المرسي في كتابها عن الخوف وتلاحقه وتتقصاه، فهو خوف من الديمقراطية، خوف من الغريب، خوف من الإمام، خوف من حرية التفكير، خوف من الماضي خوف من

الحاضر. وما لفت نظري في كتابها هو الفصل الذي تتحدث فيه عن المعتزلة الذين كانوا يعتقدون فلسفياً أن الكائن البشري قادر على خلق أفعاله. وسياسياً أن الإمام ينبغي أن يكون منتخباً من الأمة. وهم الذين تحولت أفكارهم إلى نظرية دينية رسمية للمبشرين الذين تبوا الفلسفة المعتزلة عقيدة للدولة طوال قرن على الأقل، ذلك القرن الذي سمي «قرن الانقراض». وهو القرن الذي آمن - في رأينا - كل الدعاية الحضارية والثقافية للدولة العباسية وللرب بشكل عام. ففيه جرى احتضان المعرفة الإنسانية، لا سيما ترجمة العلوم والفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية. وفيه وانطلاقاً منه برزت

الأساه الأعلام: الخوارزمي، الكندي، الرازي، الفارابي. كذلك لفت نظري حديثها عن طريقة تعامل القادة المسلمين مع مشايخ الأمم المتحدة والاتفاقيات الدولية لنصف قرن من الزمن. خصوصاً في ما يتعلق ملادة الثامنة عشرة من الميثاق التي تنص على أن «كل شخص يملك الحق في حرية التفكير والعقيدة والدين». وتضمن هذا الحق حرية تغيير الدين أو المعتقد إضافة إلى حرية إظهار الدين أو المعتقد بشكل فردي أو بصورة جماعية، حية، أو علانية». حيث إن القادة لم يكونوا متساعين، ولم يكنوا عسافة التعديلات القانونية كي يبدلوا كل شيء بين يديهم التسليم السلطوي للإسلام، بل هم يعمدون تجديد تعاليمهم الدينية خيانة ذلك الميثاق ومنع حرية الرأي، على اعتبار أنها منافسة للإسلام. وكذلك مع المواطن من تسلم مع فروع اشتراكي وآليات من حلال المشاركة الديمقراطية المستمرة والمتطعة.

□□□

كان أبي وزملاؤه يتدرون بحكاية الجندي الذي كان يغبر زوجته كلما نال رتبة جديدة.

يطل رواية من روايات نجيب محفوظ، يقول: «إذا ركبت هذه المرأة (وكانت ثرية) أركب طيبة بكاملها» جار لنا مسح فيز سفر إلى الولايات المتحدة، ذهب إلى «البار» ومن شدة فرحه وسكره أخذ يطلع فتاة البار برأسه حتى أقصى عليها!

عملية الحتان التي تجري للبنات في مصر، هي كما اعتقد، جريمة يومية، يقوم بها جموع أبوي مطيري غير مطمئن إلى سيطرته الكاملة وهو يخاف بشكل هستيري واضح من ماذا؟ من شيء سحق في الذات من عودة النظام الأموي بألحائه وسلطاناته وسيداته!

إنها المرأة، المملوكة، المسجونة، المهتركة، المسجبة في صرح العنف المقترح على مشهد لا ينتهي. □



(*) السوفوف مير
الحسائية، الإسلام
والديمقراطية، فاطمة
المرسي، دار الباعث
دار العبد، ١٩٩٤.

مقامات الصمت في ليل الغربة

عبد الفتاح برغوت

المغرب



رغم مضي ألف سنة على انتهاء الحرب العالمية الأخيرة

ها حكاية القط والمفرس، الملائكة وراء قطعة كعكة الشبوخة، تنشر في الساعة الأولى من لول صباح عطر، في العمود الأخير من وثيرة آخر لحظة، تحت عواك عربض: «كعكة الحرمة تعرض متفني الوشاية لحشو دماغ بحبايات المصاييح الزهمية لوصاحة بومبيدور».

ها سفاح القبيلة اللبية، برعده في وجه الأعداء، يهجم المتلول، شاهراً دمه الملية، في مرسر النزلال. يخطو حزمة الضباب بفش اليبال. يمدح ظله لقدم جين الأبطال. ها شمس التفراء المتترسة خلف نصات فلي، تمسح صدا النسيم من فم البنادق المتزخية فوق صفاف الأحلام المسافرة مع أوزاق الحريف

ها «فقر بني عمار» المخفض برقصه «أجلدوس» يحمل على ظهره ركام الغاسبات المتبارة، لإحراق ما تبقى من مجاديف السبع المتصارعة، وفي وسط طريقه نحو أذغال الصهوب المصلوب، يلمت من عينه دخان الذهب الآخر. ها الدهشة المتدلة في تقويم المصول، تحطم بزهرة الجراح تفتق العدا

ها الجبل الأخضر، المفرد أشودة الحب، في هدير الحزن الطويل، يرشف صورة الشمس من كأس النقي

ها الحلم المورق، المشرطب انضراراً بضياء اللذي، يحرق لطف العجر ظلام الليل. ها البريق للتصديق في صحوة المني يصنع يصلوات الدرب الأصبل، منارات العلا، يركب مستثيراً شموع الصهيل. □

- (١) - ساحة مشهورة بباريس.
(٢) - من القرى القديمة بالمغرب عماراً، توجد بجبل زهون قرب مكناس

ها صوت الجنون، الذي يفسزو نصات الموت، يتباهى مع مدارات الضباب في علكة الأسنت.

ها عيرة السياه المسافرة في تدفق الليل تبحر بتوجبات الخوف نحو الألق العاهر.

ها دودة القز المتهممة لحقول كليلتي، تمرل غارطة الأمي المزركشة بالأكاليل المستباحة.

ها مدن العيام الصغرى تتسجد مقواف الرعد لمسرحه فوهات نتيه، في ساحات تحضس نسيانها، وسورن خلف صعية انبساطها لمرعه

على عرش المري
ها ظلال الشرح، المكسحة بحمل قوي كتي سقحها واكثرو مشوبة، تتيح بحمتها لرون الأواص صاحتها
ها مصداق اصحت الشجوب عوارب العروعة، فتد في أحراسا أمسد الككاشات المقروعة في عهد ال سوير

ها صفحات الماء الرقراق، المنسوجة من جدائل الميون الورق، تمازل عاصرة النهر المتصد على سطوة الأعوام المعجاف.

ها دموع العشاق المزروسة بكوايس الليالي الموحشة، تجوب شوارع اللوعة بحثا عن ملهى لتوزيع القيل ولتصاص عرق الكعك.

ها عصفور الشبايك المهجورة بلوح من أجل قمة التمة لمراثات ميلة يتم الإيقان، تحمل تبيدة آخر ملوك الطوائف

ها خر سهره المقابر المنسية، وشرب نخب اعتاق للمساءات المتسللة من ثقب فيش الصباح المحمول على أصداف الرناد للمحوط سدائق تسم لنن ناي شربة.

ها أعداب الله المارة نغر ساجدة لسجين هربت منه زناتة خوفاً من الهربة القاضية بعد جولتين تطف من الضحك على ذقون المتعرجين

ها الحكماء المشغول بالتفحص على صدر مكثرت لوجهه بحثهم، يتنى الإعلان عن نهاية الجارادة



العين الثالثة

الحسن أسويق المغرب

إن أشد الناس عذبا يوم القيامة المصرون،
حديث نبوي

يتيح الماورائي، الشعالي، اللاتري... العين هي العين الملاحظة. والملاحظة (l'observation) هي أساس العلم. والعلم إما علم تقني (التقنية) بما هي «تكتشف» كما بين ذلك هيلدغر في صم البليغ حول التقنية. أي أن التقنية هي استنزاف وإثارة لطيفة من أجل أن تفصح عن بعضها وتكشف أسرارها. وما علم الإنسان، وهو علم يسمى لمعرفة وكل شيء، وبالتالي اغتصاب السر والقدس وتعلم الأوثان واتهام الطابو. وضع كل شيء في المرأة.

■ من يمتلك الصور، رامها، وبالتالي يمتلك المعلومات، فإنه يمتلك العالم. والامتلاك الرأسي للعالم هو امتلاك إعلامي: بالصوت والصوره نكن من أصل هذا الامتلاك (الذي هو امتلاك عربي)؟

(ل)

الصوره هي الظهور والإظهار، تعرية وصح بها ضد التستر. ولولا الإظهار لما كان في الأصل مجتمع مدني. لأن المجتمع المدني يمتد الإظهار. ولدفع «بالخفا» إلى السطح، إلى مجال التداول لتصبح شائعا عاما. وليس التستر على المشاكل واعتقالها أو انفراد طمعة معزولة بالتقرير فيها (وهذا شأن حالتها)

(ص)

إذا كانت الثقافة الغربية امتدادا من اليونان، تنقسم على الإظهار، أو الانكشاف (le dévoilement) كما ينظر إلى ذلك مارتن هاندغر بانتياز ووقفا عند مفهوم الانكشاف (الأيثيا) عند اليونان، فإن الثقافة العربية - الإسلامية، على العكس من ذلك، (وهنا أصل كل الفرق)، تقوم على الإخفاء، بل على الحجاب. وفي هذا يقول عبد الكبير الخطيبي بأن الإسلام «ميتازيغافا» (ميتازيغافا). (وهنا نشأ التركيب المعين للكتب).

إن الإخفاء أو الإظهار، شرعنة أو تحريمه، يتجلى في مستوى «العقلية» - la mentalité (بالمعنى الذي تجلده الألبس عند رواد مدرسة الجوليات). أكيد أن أفعال الإنسان متشابهة في كل الأمكنة وفي كل الأزمان. بل إن كل ما يقوم به الإنسان هو مجرد تكرار ما دام ليس هنالك غايات يسمى نحوها ما عدا الموت! لكن الفرق يقوم، على مستوى الخصائص والثقافات والعقليات في الاعتراف (كما يستتبعه من نقد ومراجعة وتجديد... أو الإنكار (كما يستتبعه من طمس ومحو وتلف...)).

إن ما يجرم حائليا، وحرم دائما من قبل «العقل» الإسلامي، باسم الآداب العامة أو الصور والعفاف، وارتد «بجنتهم سرية» وتعمل سالم تظله: إن تسارع الجنس مثلاً، في المجتمعات الإسلامية هو تاريخ الجوارح والفتن عمليا رغم إنكاره نظريا / عقليا؛ «لقد أقيمت في العصر العباسي وأمبراطورية للجوارح».

(ز)

الصوره احتفاء بالعين. والعين تبدأ عندما

(د)

الصوره امتداد للعين، والعين تحوير على الصورة: «الفن العنوتوغرافي والمسيح والظفره والفيديو وتقنيات التسجيل (الصمعي - البصري - l'audio - visuel) قد دخلت دعيا تالفة و «أدما» تالفة، تسمجان برؤية وسيع كل شيء».

le «troisième œil» et cette «troisième oreille» qui permet de tout voir et de tout entendre» Jean Marie Dominact' Approches de la Modernité

إن الاستيعاب ليس إلا رغبة في المعرفة، ولتصرف يجب أن تسمى (من رأى ليس كمن سمع). ومن يعرف يمين. إن خاصيتي الغرب اللاتريين لها: إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة (la volonté de connaître et la volonté de dominer). والهيمنة / الاستيعاب مسألة معقدة ولا تقل حكما مشرعا، ولا لما فهم عاصمة ثوري ككارل ماركس للاستيعاب الإنكليزي في الهند، ولا فهم صراع الحديث مع القديم. والعرب، على سبيل الإشارة، والذين لا يكتفون عن سب وليس الاستيعاب ما زالوا يمشون إلى الصورة إلى الأندلس التي هي ليست سبيلهم! إن الحياة، كما قال الحكيم ابنه، ليست إلا صراعا بين علاقات قوى

(هـ)

الصوره احتفاء بالبعد، هذا البعد الذي يمثل «المشورة العامة للكون» - (Merleau - Ponty). ومن يفتخر الصورة فإنه يفتخر الجسد، بل يمتد مصدر نجل وفئة! ومن يفتخر الجسد لا يتوان عن ليس «بحقق الجسد» بما في ذلك والسلامة الجسدية

إن تتي الصورة أو ورقها، إمتلاكها أو فقدانها هما ما يميز حضارة عن أخرى، تاريخا عن آخر لكن رغم هذا التمييز تفتي الصورة شكل عام خاصة إسيانية إن «تتال الإنسان بالصورة» (وصناعة الصورة العنوتوغرافية) تعبر عن حبه لنفسه، عن ترحيبه: بجلد فريد، نغلا هي الأسطورة اليونانية، عن ترحيب الذي يجرده ما رأى صورته في الماء أحب نفسه. إن التصوير (Un art) كما لاحظ ذلك بيسر بوسيدوني في (moyen...) رغبة في الخلود واحتفال الإنسان بنفسه. إن الصورة، كما رأى ذلك فريدا و كذلك بلاتشو، تجمع بين الحضور والغياب. وإياها تسجل حضور شيء غائب، إياها ذكرى تكرر رغبة مستعانة رغبة في حضور دائم (إعذار مراد)، □.

محمد خلف الله سليمان
السودان

انقسام

كتاب جاري تمليل الأطبق، وبعد شاي الصباح، وصفت عاصمي، ولبست الكسوة التي صنعها علي

بينما

أخيلة البرقة
بعد قرني في الأوبة الأخيرة بى عنة. وصار اسم في وجهي. لذا، أصبحت يوم أطوف بالأسواق
تنبأ علي أهدنا، وسما ما يمت إلى حاربي، فترت كل هدبة، ونكتب عليها اسم مرسلا اليوم أما
على موعد مع أي خسر لوران للاتفاق معه في شأن مساح قصبي الجديد في مدح الخليفة، والتي تلوتها في حضرته عشية
الاحتمال بذكرى المراج، وسامر علي جان اللحية لشعبي النحر الذي أعدته للفصيدة، وربما يطلي الخليفة مؤاسته هذا
المساء

□□□

أعرج من البيت حينما يتألى إلى سمعي صوت الصبيان العالدين من المدرسة، ألق مشدوهاً أمام الأجساد الصائخة، ثم
أدلف إلى الداخل كسراً.

اكتمل عقدي الخامس، ولم أتزوج، تركت الوظيفة، واقتصر دخلي على معاشي مشتل، إضافة إلى المكافأة التي تمنحني إيها
الصحيفة اليومية كلما بعثت إليها بمقالة، بالرغم من أنهم يعيدون إلي العديد من المقالات التي لا تنفق مع شروط النشر

□□□

اغلق علي الخليفة حياته، حتى لا أحرز على مدح غيره، وقد ذاع أمر قصصاتي في الأمصار، وكتب إلي العديد من الأعيان،
طالبين أن أزورهم، وكتبت كاليا استأذن الخليفة للسفر، يدعوني إلى البقاء.

□□□

تزوجت صوب سبي الصحيفة للاستعسار عن مكافأتي الأخيرة، إستقبلي مدير التحرير بوجه متعجب، وقال لي سبب
مفاتيح الساقية حجوا العدد، وكانت الصحيفة أن تزحف عن الصدور بانها، وظلت مي بشكل حاسم ألا أبت كتاباتي إلى
صحبتهن، شكرته، وأخذت المكافأة، وخرجت

□□□

قالت الحاروة إن بعض الرجال الملثمين اتقادوا مولاي الشاهر عند صلاة الفجر، ذات يوم عاطر، ولم أره بعدها قط.

□□□

قالت حارة الصحابي المتقاعد إن الصحابي احتسب منه سوات مصمت، لما حشره جهول - عوة - داخل سيارة □





زهير هوارى

كاتب من لبنان

رياح السموم

تحليل سياسي

رأى نقيب الرئيس

رياح الرئيس للكتب والنشر - بيروت، لبنان ١٩٩٤

تحت راية أميركا

هذه الخليج والمحيط الهندي والبحر الأحمر، قد دخلت في الدورة الاقتصادية للعالم منذ عشرينات هذا القرن أو ما قبلها، إلا أنها لم تشهد طوال ثلاثة أرباع القرن الماضية ما تعرفه الآن، منذ أن تفجعت حرب الخليج وما نجمت عنه، عن صعيد دورها وسماها وإشكالياتها، ما هو معروف عن مراحل سابقة، وما استجد في نسبه للعلاقات التي برزت منذ التسعينات، وما زالت مستمرة لفصولها، وستظل يستمرروا ما دامت تلك الإشكاليات قائمة ولا خرج منها. وإذا كان لبنان قد انصهر تحت وطأة إشكاليته الكيانية الموروثة منذ ما قبل الاستقلال، فإن الضغوط التي قمع تلك القطاع أن تصل بإشكاليته إلى تكرار والموجع اللبناني، أو القلقة، التي دخلت الفيلقوس السياسي الدولي، كما يحدث الآن في يوغوسلافيا السابقة، أو بين ما كان يسمى بجمهورية الاتحاد السوفياتي الأخيرة، هيرو، وبالضبط، ذلك الدفق الغيبي الذي يمد السوق العالمي، ليس بحاجة الراحة فقط، بل ويتخطى له احتياطي المسكن، مصافاً إلى ذلك تلك العلاقة التي تربط ما بين تلك الكيانات المجالية بما هي باقية عليه، وبين مركز القرار الدولي مثلاً، في اللحظة الراهنة، في الهيمنة الأميركية المطلقة على ما يسمى والنظام الدولي الجديد، كما

الكيانية، التي تعرب ويعنف في عشرات الأقطار، تبدو بأكثر إشكالياتها حضوراً في مسطحة الخليج العربي، حيث التشكيلة السياسية العليا هي ما دون الدولة التي عرفها العالم أثر الثورة الصناعية التي تصل اليوم إلى ذرى لم تعرفها قلا. وعليه تمش تلك الكيانات في ممارفاتها بينها الذاتية، وسط متحولات العالم على أبواب القرن الواحد والعشرين. وأبرز تلك المفارقات، أو في مقدمها، تلك التي تمثلها ترويتها المعطية والدولة، إلى هذا الحد أو ذاك، بعد أن خرجت هذه من أيدي أصحابها، وياتت عصباً عضواً في التصاللات العالم، الذي يستمد منها الطاقة التي يندى بها أنه الصناعية والحربية، فضلاً عن الاقتصادية، والتي تظل له ضرورة لازمة لإخفاء أزمته أو قوتها، ما دام قادراً على إعادة امتصاص ما يترتب على تلك الثروة من فوائض، وتأمين إمداده بالذينة اللازمة وأرجحى الأسعار، كما هو حاصل الآن. إلا أن المفارقات لا تقتصر على الجانب الاقتصادي - المالي، كما ينبغي للوهلة من هذا التقديم، إذ الأكثر رجحاناً وحضوراً هو التمثل في الجانب السياسي. صحيح أن هذه المنطقة، التي تحتد بين

أن هذا
الظلم، والذي يسمى بـ «الجدلية»، يجعل في
شبابه نذور تناقص مدته بين تحويل الكثرة
الأرضية «بحرود قربة الكترونية»، وسين
تشكيلات اجتماعية لا يعد لها مكان في العالم
للمعاصر، رغم استمرارها، بل وتبوءها المراكز
السياسية الحساسة في أربع جهات الأرض،
لا سيما في تلك الدول التي لم تستطع تأمين
التغذية إلى والداتها ليس بمعناها الثقافي، إلا
بما هو تعبير شمولي مجرم بين دفتي كل
مسألة، ويقطع مع الماضي، كما كانت عليه
الجماعات في مراحل عمدة من تطورها.

لا شك أن انهيار المعادلات التي ترتبت
على اتفاقات يالطا، أحد العناصر الفائزة في
تصدير أوروبا الشرقية والكيانات السياسية
التي كانت ملصقة بالاتحاد السوفياتي السابق،
إلا أن هذا الحدث الكسولي لا ينفك عند
حدوده تلك، ما دام والسياتيكوس، الذي
ظل العالم، قد انهيار. صحة هذا الاستنتاج
لا تخفي لتفسير الأمر في منطقة الخليج
العربي، حيث تراكم وتكتاث وتجميع جملة
من العناصر، بما يقود إلى نصفين: «هناوة»
التاريخ، التي قل لها فوقها، إلا أن آخرها
إنجاز النظرية وإقامة تصديها على لها تعبر
عن تلك النتيجة التي تحكم العالم اليوم، بما
هي تشايف التشايل - الجش، حيث التقدم
العلمي والتكنولوجي والمعلوماتي وما يرتبط به
من سرورات في الجانب الأول، والقبيلة
والعشائرية وتصدير المواد الخام والأردن
مميزات الحضارة في الجانب الثاني المتسل
الجشوب. واقتصرنا مع ذلك عبدة هذه
المعادلة على التبات والرسوخ والأولية إلى ما
هنا، مع كل ما يواكب ذلك من ماضي، لا
تهدد للمنطقة الرأفة فقط، بل وما قد يليها
على السويين القريب والوسط، فضلاً عن
الأيدي، هذا إذ اعتمدنا تفسيراً منطقياً
لتاريخ، هو ذلك الذي يقول إن المراحل لا
تولد قبلة ومن فراغ، بل إن إرهابنا تاتي
دوماً في تباب مراحل سابقة، تحمل بذرتها ثم
تعيد استنباطها وتكرس غلبتها، وبالتالي،
دفع الأمور في مسار التطور أو التجمد
البشري، الذي يشهد في مسارات معينة
مراحل انقطاع، لكنه يعود في نهاية المطاف
ليستلكن من مثله ثانية.

إذا افترضنا صحة القول أن الإشكالية
التي يعبرها الخليج العربي الآن، لا تعود إلى
اللحظة السياسية الحالية، وأن جذورها

تعبر عميقاً في تاريخ المنطقة، وبما هو
أوسع من ديارها، بما فيها تلك الحقبة، بما
إذ لا بد من أن تلحظ، إضافة إلى التماحي
الذي يلقاه القوي الإقليمية، السياسات
الدولية في قرات مبكرة، وتعددية في مراحل
الاستعمار (البحري، بدءاً ببريطانيا وفرنسا
بالتزعم والوصول بالثاكنيد إلى الولايات
المتحدة الأمريكية، وهي ذات دور «قديم» إلى
حد ما، فإن قراءة كتاب رياض نجيب
الريس «رياح السموم - السعودية ودول
الجزيرة بعد حرب الخليج ١٩٩١ - ١٩٩٤»
تصبح عميقة بقراءة ما سبقها، سواء تلك
والخمسانية التي أصدرها المؤلف (صراع
الوحدات والتفط، فطار، الخليج العربي
وربع التغيير، وشتات الخليج العربي،

والعرب وجيرانهم، على امتداد الأعوام من
١٩٧٤ إلى ١٩٨٩) أو سواها، تصبح بمثابة
ما لا مناص من الإحاطة بتلك «الرياح» التي
تهب على المنطقة الدورية سواء كانت ساخنة
«عقبة» كما «عاصفة الصحراء» وحرب
«الوحدة والانفصال» في اليمن، أو «باردة»،
تلك التي تظل العلاقات بين دول مجلس
التعاون الخليجي، أو على تلك التي تظهر
مسار علاقات المنطقة بشكل من يصبر
والمرق، مع كل ما يتضمن فيها من مد
وجزء، وارتفاع منسوب التوتر أو تراجع
مستوياته والميل نحو احتمالات التخليج. على
أن الأمر يتطلب أكثر ما هو من التدقيق
التاريخي، أو تحصيل ما يمكن تسميته
الحلفية، المطلوبة للتفرع بحقل البحث، إذ
الموضوع لا يتبع فقط على الماضي، بل يبرز
وبدقة إلى جملة سياسات راحة، يتم الغرض
في وأوصافها سواء جادت من هذا الطرف أو
ذاك، من لاهين أساسين أو ثانويين، من
وأهل البيت أو وجيرانهم أو أولئك الذين
يكون سياسات ثابتة أو متحركة إزاء معتقة
لا مبالغة في القول أنها من أحد المطلق ثلثاً
في مسار العالم، من الآن وحتى عقود مقبلة،
هي تلك التي يستطيع واحدنا أن يميز فيها
لستمترار الاعتدال على القطع في إدارة عجلة
الآلة. من هنا يمكن القول أن الموضوع،
وإن كان يقع على التاريخ، فإنه ينتج أيضاً
على الروامن والتسليم ليس بالنتيجة إلى
الأطراف المحلية والإقليمية بل والدولية، وفي
مركز الصدارة منها الولايات المتحدة
الأمريكية. ضرب الخليج الأول بين العراق
وإيران بامتدادها الزمني، لم تتلح في لحظة

غضيب، إذ إن لها مسارها المعقد. الذي
يضرع عميقاً بما هو أبعد من مجرد الاختلافات
المفردة والبررة بين الدولتين قبل الثورة
الإيرانية، ولكن إرصادها إلى ما هو أعمق
غوراً في التاريخ مندجاً في إشكالية الجغرافيا،
بل ويكن تفسير بعض ما دار فيها في صورة
التشكل الاجتماعي والعنقادي ولكننا
الدولتين. كما أن «عاصفة الصحراء» لم تكن
نقط طمعة بالحصول العراقي على «خزانة»
من مال النفط واستعادة العزوة وتجارة التأثير
في دول الخليج، إذ هي فتحة مباشرة على
التكون الأهل لشيء كل من العراق وحلة
الكثافت في المنطقة، لا ثم لا العراق ولا
الثانية تمت على النحو الذي شهدناه، وفتقناه
من دون تلك «الانزواء» الأضمل التي يتلها
الحضور الأمريكي في المعادلات الدولية عموماً
وفي تلك المنطقة على نحو أخص. فالدور
الذي لعبته إسرائيل غلبي قل موضع جدل
واهتمامات متبادلة، وهو جدل وإن كان قد
ارتدى طابع «الصفوة» والكذب، في ما
نقله، إلا أن دلالات الأخطر تلك التي تميز
عنها سياسة وإدارة الصراع «المشوط الحجم»،
ما يؤدي إلى حصاد من المكاسب الصافية،

على طريقة قول هارون الرشيد لثقت الغزاة
التي عبرت فوق بغداد: «إفهي لي شئت
إن خراجك مثله لي، إذ» في منطقة على
هذا القدر من الأهمية لطريق ومسئوليات.
والعراقي منها، جعلت أصيلة وما فيه من
خاص، تحت تأثير نتائج الحرب مع إيران،
يظل مصراً وزائناً، وليس حسابياً في القراءة
التي تفرض رؤية التبر من صفته الأخرى،
سواء تعلق الأمر بهذه المرحلة، أو بما سبقها
أو بما قد يتبعها أيضاً، ولا سيما أن المشهد
يظل مفتوحاً على زوايا إضافية تتدخل إلى
أحد الحد أو ذلك لتكوين الإطار العام، وهو
أمر يسهل في القراءة في عالم اليوم. بعد أن
جرى «تقويم» كل شيء تقريباً، حتى إن
الدول أو الحلفاء التي تبدو من دون تأثير
للبيض، تظل ذات حضور في عملية
«التشكل» التي لا بد منها للإحاطة الكاملة
بالموضوع.

يقدم رياض نجيب الريس في كتابه نوعاً
من القراءة الزكية، وهي قراءة معتقة تتناغم
مع مستويات التوصيف السياسي لقمعنا
للمنطقة، إلا أن ما يمكن ملاحظته، وصا
عصر الغزوة، أنه لا يقدم قراءة أكاديمية من
خارج الحدث، بل من داخله بطبيعة الحال،

طيف الموقف
القومي يجول
وراء كثافة
التفاصيل



وهي قراءة صاحبها بطبيعة الحال، فالصالحين هنا هو نموذج اللحظة السياسية وهي تتناغم مع مشروبات الحدث صعوداً، من البحث في الاستراتيجيات السياسية أو السيارية القوي، متروكاً في البحث عن مدى قدرة التركيبة الخليجية - ناهيك بالعربية في المحيط الأوسع - على الإجابة على التحديات الطروقة، وهي بالغة التعقيد تبدأ بالعلاقات الدولية والتصرف بالثروة، توصلاً إلى بناء الدولة، هد إذا افترضنا أن هناك هواجس من هذا النوع، وبما يتعدى مبدأ الحفاظ على التركيبة الحاكمة وتأمين ديمومة استمرارها على رأس القوم. وهو أمر يتوجب التفاتاً حوله، بين نخب والداخلين والخارج العربي أيضاً، بعد أن بلغت النقطة، وعند زمن طویل، مصدر استمرار تدخلات وسياسات لا تقل بدفعها في ظل السباح لسانته، سرور، كانت تترسم في دولته السلطات التي تتول عملية التسيير مسطرة تلك لادة الحظ، أو تلك التي يرى بأم العين ما يدور وما يترقب على تلك الثروة من إعادة استثمار وإضاع وميعة. ومثل هذا الوضع لا يأتي إلا لا متراطاً مع سياق أشد خطورة، هو الذي تشهد حلقة الصراع العربية - الصهيونية من مشاريع وسلاسل ومشروعات اقتصادية تتناول الأطر الإقليمية الأوسع، كما عبرت عنه قمة الدار البيضاء

على أن يت القصيدة يظل، أصلاً وسأصل، هو التمثل في والداخل، ففي تلك والمخلفات الصيغة، تحشد كل عوامل وعناصر الانعصار من: البنى العنصرية، لعلاقات الحاكمة، مصدرة الديمقراطية أو وأد معالها المحسوبة، على تلبية الثروة وتصديرها وتوزيعها على مختلف صيغة، الوقوع في أسر ميؤوسات لخطية بفتات الحيلة الأمريكية، عند صفقات أسلحة لا محال ولا فذرة على استبدالها، الخلافات الحدودية، التناهد السياسي والعجز عن إيجاد قواسم مشتركة أو بقاء حد أين من التوافق صمم حلقة مجلس التعاون، التمثل أو لتخلص من الجاهلية العربية، إدارة الظهور للقضايا القومية، الاستغراق في وترتبه شؤون والبيئة على القواعد الملتزمة معها، حجرة النخب وإبداها، غياب العقلانية السياسية، تراكم العطلات في مشورتها أن دون أدنى قدرة على مواجهة الأقل تشاكاً منها، حروب أعالية مستمرة أو مفتوحة،

محصول كامل للتطبيقات السياسية والاقتصادية الأمريكية، إنحصار التحدي في السية الكلية النخبة باعتبارها أحد مجالات الاستثمار والصفقات والعمولات، بروز ثنائية في الحقبة في العديد من الكيانات، مشكلات الألفية واستعصائها على سبل والمعالجة في حال القترص أن بعض العلاقات مع أطرافها نوع من المعالجة، لغزو إلى السلاسل في حل الحيلولة الداخلية، إنقاذ المؤسسات السياسية ... الفاعلة لا يمكن أن تنهي

يمكن التنبؤ بعد أسابيع من النفاذ السامع ومنهنا عبر صفحات ككتاب العالمين للجمهورية صيغة، لا إلا الأكثر تأثيراً يظل هو ذلك والمعالجة أو الأسود، نصيحة بحث في السور، من ركم الواقع، احاصره، ورياس محجب اريس لا يقدم نفسه في الكتاب مؤرخاً، وإن كان بفعل، إذ تغطي صفته الصحافية على ما عداها، وتظهر معه في كل عقل، وتقرق لمة الكتاب من أفتها إلى أفتها، ولأنه جاء إلى مسوره التخلي عن مدخلها، ينشغل بجانس التسلي أو سيناريو العام ١٩٩٩، واعتبار حياة القرن له غاياته، لانه الباب الذي يفتح على بدايات القرن الواحد والعشرين. ويشي أن البدايات هذه تأتي من خلال نهايات سابقة عليها. مجرول رياش الرئيس قديم توقعات عبر دالة سباعية لأراء خبراء من الشرق والغرب، معهم يرى الطبقة من مظار الماركسية، وربطاً تاريخي اقتصادي بالفقر، باعتبار أن غزور النفط هو الذي أدخل تلك المساحة في دورة الاقتصاد العالمي وصل هذا النحو المعاصر، فيما البعض الأخر من الخبراء يقدم قراءة استراتيجية، لا شك أن الذهب الأسود في صميم وبين شايها سطورها، إلا أنها تظهر أكثر انجذاباً إلى عالم الخد حيث

تدور صراعات بين الكتل الاستقطابية في عالم البحث عن الأسواق عما تصعم من مواد وعصليات تصريف فيض من الأسلحة والبائع. وقراءات من هذا النوع لا تنف عن حدود الكيانات، ولا عند المناطق المتنازع عليها، والتي تشكل جزءاً من الإدارة البوية للعلاقات بين الأطراف الداخلية سل تندلما إلى المناطق الالاصقة في غولانها هي الأخرى، صعوداً نحو الدوائر الدولية الأوسع، باعتبارها القوى الأشد إساكاً بخيوط اللعبة الكورية كما هي عليه ... هذا انطلاقاً من الإدراك أن دعامسة الصخره هي المصوغ من المرحلة المقبلة حيث تتداخل القوى الكبرى مع قوى ثانوية في التطور المباشر على المسرح، وتلشد يدها وبم يتجدها وآلة حربياً الطرقة مهمة حماية مصالحها الاستراتيجية، سواء كانت هذه المصالح تلك في إمدادات الطاقة أو في الحفاظ على الكيانات السياسية المتهاكلة.

السؤال الذي يبحث عنه رياش الرئيس إذا يتجاوز المرحلة، وأخصافها بياتاويس ومن خلال رصد القراءات تبدو المنطقة أمام المتحولات تتراوح بين عودة إلى ما يشبه الموقف ليعدها القديم، وإن كانت تلك العودة لا يتم تسليها هذه المرة عبر إبروراءه الحظر السوفياتي زال، أو عودة الاستمرار مصروف الراس، داخل من البوابة الرئيسية مطلب من الحكام ووسط تصديق الجاهل، عاد كمكفد للأنظمة التي استحدثت ورجعت به. أما الشوب، فلم يكن لها دور في الماضي، ليكون لها دور اليوم، الكلام خير مولداني. والإيراني والروسي والأميري والبريطاني لا يظلون كلاماً مغايراً، والاستماع هو بقاء الإدارة الأمريكية - حتى يفتي الله أراء كأد معمولاً، وسذلك يتم إنقاذ الاقتصاد الأمريكي من مستقيم الركود الذي يتساقط فيه، وراجع سعر النفط تبعاً، وتبار اقتصادات الدول المصدرة التي تعتمد إناثق ما تحصل عليه من أموال، ومن خلال هذه الأسانق تتم عملية الفضة على الدول سواء كد صاعية أو متخلفة.

قد لا تتوافق مع قراءة رياش محجب الرئيس إله هذه القصيدة أو تلك، والأراء الواردة رغم تباينها في العصفه، هي قراءة صاحب العمل، مها كانت عناصر المساهرين متضاربة من الصديق الخليجي إلى الزعيم

سوسة صحافية
دفعت المؤلف
إلى البحث بين
الركام

ببضعة النعامة

رواية

روؤف مسعد

رئيس الريس للكتب والنشر، بيروت، لبنان ١٩٩٤

أحمد زين الدين

كاتب من لبنان



فوق الأخلاق

■ يدير رؤف مسعد روايته «ببضعة النعامة» على المجتمع اللبناني المعاصر. وأملها من الروايات النادرة، أو الرواية الوحيدة الكاشفة لهذه الشريحة الدينية المتجذرة في تاريخ مصر القديم والحديث، لمؤارة بالنقصات في ذاتها ومع محيطها العدائي أحياناً، والمتسامح أحياناً أخرى. يبدو أن النص السروالي لا يتحصر في خصوصية هذه البيئة، إنما يمثل احتكاكها مع نبض الشارع المصري وسرته وسريته صفها جزءاً منه. النص ذو بنية مفتوحة على أنماط وعوالم غير محدودة من السذاجة والغرر والجنس والتعريب والشعرية والتشعير والقداسة وتجارب المضللات والسجون، والعلاقات المعقدة والأزواجية الأخلاقية كأي متد قوس الرواية رمزياً أكثر من نصف فرد هو عمر القاص، وقوسها المكاني مر مصر إلى السودان، فأوروبا الشرقية، هي خط سير حياة مسعد وبؤر مغاراته ومواضع تجاربه واختباراته. والرواية بهذا التحديد الرمكاني متواطئة مع عالم الكاتب، وشاهدة على ثقافته وتحولاته، وماتعة من بتابع حياته السرية والعلمية.



السروالي، إلا أن هذا لا يقلل من أهمية العمل الذي وإن كان يحمل عنوانه القرمعي حول السعودية ودول الجزيرة بعد حرب الخليج، إلا أنه يتجاوز حتى محيطها القريب والباشر مثلاً في العراق وإيران، ليصل إلى تلك السمة الدولية الراهنة، التي تقود إلى مزيد من الفتنة والتفكك، كأن العديد من الكيانات تعود عن تلك الرحلة التي قطعتها عبر اندماجها إلى ما دون القومية، إلى المذهبية والعشائرية والقبلية... هذا الأمر يبدو أشد وصوحاً لدى قراءة الفصل، وطبعي أنه في منطقة البحث يتخذ طابعه المميز، حيث تختلط السياسات الدولية واستراتيجياتها بتلك الحلفاء الضيقة التي تدور على نفسها من دون أفق قدرة على احتراق السقوط المقروضة. على أن عدم الاتفاق مع المؤلف في قراءاته، خصوصاً في ما يتعلق بمحالب صدام السبع والوحدة أم جيل السوء، إذ يشار هنا الكثير من الأسئلة حول بعض ما كان مدناً وعفياً من سياسات قادت إلى مفاسدة الأول، وحرب اليمن تحت شعار الوحدة، وهي سياسات بالتأكيد تدخل في صميم ترتيبه لوضع تلك المنطقة أميركا والتخلص من هويتها لا تأمر مع القضاء عليها لتجربتها على سبل احتكار القوة، أو لأن تاريخها يبرر القضاء عليها. ثم إن السؤال الأكبر هو الذي يمكن طرحه اليوم، هل ما زالت الوحدات الكيانية تتحقق بالقوى المسلحة على الطرائق الإقطاعية والأثنية والأميركية؟ وهل كانت الجيوش التي حسمت في سياسة الممارك هي التي حفظت تلك الوحدات؟ أم أن تلك الجيوش كانت تتصير عن تطور صناعي لم يعد ممكناً الوقوف في مواجهته داخل تلك الكيانات؟ أسئلة وأسئلة وإرياح السوم التي تهب على المنطقة تظلل سهاها في نهاية القرن وحتى عقود مقبلة، ما دام مدعورون القبيلة هو السائد، أو الأصولية زاحمة على البحر المحاصر، وما عداها مجرد مواقع محدودة تتعرض لمزيد من الحصار. يبقى أن نشر إلى أنه ورده كثافة التفاصيل التي يقدمها المؤلف في عمله يحضر طيفه الضبابي والمسائل القسومية، التي تتعرض للتأثير، ومع اتساعها تكشف المنطقة عن غيبتها أو مروتها من بني، لا مبالغة في وصف بعضها بأنها تعود إلى ما قبل «عصر التلون» قاتل عربية تحت راية الولايات المتحدة الأميركية!!! □

من علامة الكائن الذاتية سطل على طياته الروائي، حيث يبدو فضة عبا ومعداً، بما يحمل من معرفة معادلات والسيكيات والمفاندة والطقوس، ويدخله على السري منها، والنزوي والحميمي والإباحي، ويتجسده الفواصل الرمائية ولكائنية، وتعدد المسارات السردية التي تزوج بين التوصيف بكثافة التصيلية، والتفصي التاريخي لبعض الأحداث والظواهر السياسية والدينية والاجتماعية،

والمعاصر التعريفية الدقيقة ببعض الظروف والأسباب، والنص الانطباعي الكثيف الذي بلغ أحيان حد العوية والأرجال والسمرية لمبررة، وأد لا يتخلل القاس عن أضاءه لمليوية وإثارة للوقوع، والرافضة لكل ما يمر تحت علمتها. إلا أن ما يخفف من طغيانها وحضورها، إشتغالها بسر أصيق الشخصيات الأخرى، وتحليل تصرفاتها وحواجزها، ومراقبة جريبات الأحداث ونموها وتضاعفها وانكسارها المحسوس والمفحش.

هذه الأداة الروائية هنا ليست مكتشفة على ذات متفرقة، معضلة عن وسطها وعيها، مختلة معطنها وادعائها، أو مثلية عارضة مؤلة، أو سادية قاهرة، إنما والأداة في روية رؤوف مسد منخرطة في ارتباطات وعلائق وقوى اجتماعية، ولي شبكة الهرشانات السياسية والمقالبية، وكثافة وشاهدة على المفارقات التي تخترق صلب هذه العلاقات والقوى، والأردواجية المعيارية التي تحكم التصرفات والسلوكيات، ومن هذه المفارقات، ما بين الطاهر والباطن، وما بين الطوقسية والديمانية، وما بين استبعاد الجسد وعشه، ومن المفارقات ما مثله العناية التي

تحمي القاص من يعضها رمزاً لروايته وعرضها على العامة حياءً تحس بأخطار تسرع إلى تحذيرهم. ثم تحري متحدة به لتحول سطر المطابع على البيض، وتضحي بجبايات لإدماجهم، وأد يعلو الكهك يضيء النام على المذاهب في أثير مصر، ورمزاً لاستمرار الكيسية عبر عصور الاصطدام الثقافية، على ما يقول أحد الزهاد في القصة، فإن هذه الكيسية، تبدو عبر هذه الرواية، كأنها نورث يضاء عصاً فسوسة كدنة وتعتلين بالتناق والمخدبة (ص ٢٩١) يتناولون على حفظ البيض العائد وحضنته، وعلى حدود الكيسية وتجهرها، على تشدها، وإحاطة لميجيوس بالمحظورات والمحرمات.

والاستبالاة إزاء ما يهرسوا من الفسفر والتعصب والثار. ودعوا ويجهلهم وقذارتهم الطبيعية وصانهم «الصحيحة» وتمصهم وحومهم المقيم من غير الميجيوس أشملهم (ص ٢٦٣). والبيض الكيسي العفن يشبه البيض الذي تحبسه الجهاضات الإسلامية الشترقة في مصر. وجهل الفسوسة محال لدجل الشيخ جابر والأعبيه وحسرويه «المقدسة» ضد «الكفرة».

بتواطأ الجميع بما فيهم الدولة وأجهزتها لإتقاء، على الظاهر الموروثة والتقاليد المحتقة والسوقسية الناتجة «مصة العامة» لمحو هذا التواطؤ، وتلك المرافقة بين الخطاب الشطوري والزعدي والسلوك المجوسي الإباحي، كما بين الروائي النعني القائم على الطعام والبطقة والنوم والزواج والعمل والتجارب من جهة، وتجدد الحياة وديناميتها وتصحرانها الحسية وعصويتها ومفاسراتها، من جهة أخرى.

والمفارقة الكبرى بين الكائنية والكلية. بين جسد الكائنية والكائنية على الجسد. والكائنية هوزة هذا الشان، فهو الذي على ما مرزوب أهرتم ونحس «الانكسار» يد من ظهوره، في رسم كائنية يتجسد في شيوخها خائياً، وعصرها ناصلاً، وتقليها موباً في الأقطاب والمسلمين معاً.

هذه المقادير حسرة، وست للتناقضات التي تعصف بصدر الكاتب، وبأشياء المجتمع، وتنتي على أساسها العلاقات ومراكز القوى. لأد مسد بالكائنية خشية خلاص من عبث العالم، وس جوشه هو، وعنه الذلات. كيا بالجسد، فراراً من حياته المتعانة ومعاركه عبر المكائنة

وأم يقتصر رؤوف مسد على الكشف عن مكسلي هذه المفارقات، إنما قدم لاسي في روايته المبرصة بين السيرة الذاتية والنفسية، بين الروح الفاني والقرن، صانح لفهم الوقائع وتكليفها، ومعرفة أسباب قمره على السائد من التقاليد، وحيه للسفر والتجوال وبهجه في الحياة ومسرارها العقلية والجسدية، وغروجه على الكيسية وأعلاها، وتفره من أضرافها، وس الغين الذي ألقته بيايه إيمان مرضه، وهو الذي كرس حيات من أجلها إلى نبذه الأعراف السائدة حول الأسرة والدولة والدين والأحزاب، وخروجوه على المتعصين الصريين الذين يرتبطون بجذور عافيتية عمياء عصر كمكان فرق الشبهات، يعول على

السفرة العقلية، بدل تحويله إلى مكان يحم أن تتوافر فيه شروط الإقامة المادية والنفسية والإسائية والديوقراطية. وإحسانه العميق، في القليل، ضرورية إقرار العدل الاجتماعي والمساواة بين البشر

وأبهر ما لمجمله الرواية، وتعبّر عنه هو خلل العلاقة الإنسان بجسده وجسده الآخرين، والتبني لدور الجسد اكتشفه مسد في تجربة العقل الذي يحس في أربعة أعوام وبني. ووصف العلاقة بين الجسد والمكان الذي يعيد إليه وصفاً دقيقاً وبارعاً فالسوة السداعلية لأي مجن من المحرمان، لا الحرمان من الطعام الصحي أو من الفرائش الطيف أو من الحلاوة بالنفس. وهذه كلها من أساسيات الحرمان في السن. بسيل الحرمان من استخدام الجسد وتعطيله. جرى الاكتشاف في صلب بناء العلاقات الاجتماعية حيث يتشكل الجنس عبر الجسد «الترعوسر» الذي يعطي مؤثرات واضحة عن الحركة

الداعية «للجنس» (ص ٢٢٤). والجسد يقع في لب المفارقة، بين القدسي والدينيوي دور. تدرك حتى من قبل الدين يصحون هذه، معارضة، حائل حال السودنيتين في البرية، هم يتنقون في لحافة ميصون وسيدو، مسدس، ويشرسون الحسرة وحسدون على معارماتهم السبابة، وحال المشرة أو المشرقات المسيحية التي تذرهن عديريهن وعنتي وزعين وضرارن المسبح، ولكن يمارسن الجنس خفية كذلك مزوجة العازلة لإحلية وتدخروا جسدي لتناكوه حدوا من لشربوه على لسان ساندرو وهي تحارس لعبة الجسد، مع كليات المسبح في العشاء الأخير. وكأما يعادل طقس الجنس، في منظور الكيسية، طقس القربان المقدس، ويتشابه في الأثر والفاعلية، أو كأنها هو بديله وعرضه.

ويتشكل الجسد لدى رؤوف مسد تعويضا من الإحباط السياسي العام ودلالة من دلالات التمرد على الأنظمة والقوانين المتبعة والخاترة، ويعبر عن صطاب الحرية وتحقق الذات والموسرة، إزاء الضغوط البوليسية والسياسية، بعد تجربة بولندا، كما يبرها القاص، صورة من عصور التعويض وهذا الأمل في التغيير، وكهجرة الحرب، والعنقلات النازية المبررة. إذ يقوم الجسد بكل وظائفه الدينية والسياسية. وإحاطة الجنسية التي لها طوقسها ومظانها وتقاليدها

دعرائس
الصحيح
يمارسن الجنس
خفية!



كتب

مروحية، بطريقة أو أخرى، ضد النظام. فالوحيد يفعل ما لا يقدر على فعله في الأيام العادية.

بيرة مسعد الشهوة في روايته إلى الجسد الاجتماعي حيث تكسب لآلتها. وشهوة الجسد لديه هي شهوة الحياة نفسها. والقدرة القائمة ما هنا على أن الممارسة الجنسية تنمو وتوسع وتتواصل وتتوسع أشكالها، وتنتشر بكافة صورها المتعددة والمتعددة. فمجتمعاتنا تمارس الجنس على درجة من العنف أحياناً، لكنها تتحاشى من الحديث عنه. إلا في ظروف محددة. ونحن ضمير عادية في الكلام عليه. فالبشر لدينا موضع سرية، وتسمى لإفلاته سرّاً وفي غير المجتمعات الحديثة ليس كونها حكمت على الجنس بالبقاء في الظل، بل كونها تحكموا عليها بالتكلم عليه دائماً، بإبرازها على أنه هو السر، كما يقول ميشال فوكو في «إرادة المعرفة» (ص ٥٣). فالتعامل مع جسد الشريك هو تعامل حضاري و ميكانيزم عقلي منوط بمستوى الشريك وعقليتها وخصوبتها وثقافتها. وهكذا نجد أن لمرسوة ميشالنا صورة هي التي ساعدت على سطر القصة على اكتشاف جسدنا. وكما هي أول آتى تتصلل مع جسدنا كان عصاره فقط مأكلة لإفراز اللذّة. لكنه الخمر الأحمر منه» (ص ١٧٩). لأن ما جعله عاجزاً من قبل عن اكتشاف علامات الجسد ومعاتبه وقدراته، هو اقتران الجسد بالخطية في أرواحه التاريخي المسيحي. فمجرد العلاقة الجنسية، حتى بين الأزواج تسمى إلىهما الكليانية المسيحية علاقة تحكمها الخطية. وإذا برع إلى الحماك لكي يقتسل بعد الفصل الجنسي ساعدنا أن الجنس نجلسه طبعاً للتضاليد الشرقية السخية والإسلامية الشوارنة، فإن نورد نهمه إلى أنها تترس الاحتياط بذر الرجل داخلها، والاستيقاظ ورائحة الجسد نغم من جسمها من فرانها بهذا ما يجعلها تحس بجسدها عقب الجنس، بالإحساس نفسه الذي كانت تحس حينها بكون الرجل في داخلها. (ص ١٧٩). يتخلص إذاً اللطال من فكرة أن الجسد مصدر جميع الخطايا، ومنع الحرق، وأن الرغبة في الجنس سبب الاضطراب العقلي في النفس. وإذا يدور مسعد في روايته التواضع المصطمة بين العقل والجسد، بين الدلائل والخارج ويتجاوز الثنائية الألفاظية واللاهوتية التي حكمت الفكر المسيحي طويلاً، فإنه يجر

الجسد من عبء الخطيئة الموروثة، ومن «مأبواته» وأنتهت المصداقة والتكاثرة التي يتوارى خلفها، أو تخافه، وتكره عليه حتى في التمتع بكونه الذاتي وخصوبيته. وحيناً يكتب مسعد للجسد نصاً وروائياً على هذه الدرجة من التصوع، فهو يجعل منه، وفق كلام فوكو، شرعة أخلاقية جديدة، فوق كل أخلاقية. وبهذا يشغل الجسد حيزه المكاني والزمني ويغدو ذاته. فإشكالية الجسدي هي إشكالية الشرط الإنساني في نمده الوجودي، أي أن يكون ما هو عليه الكائن حقاً. ولا تعود العلاقة مع الآخر علاقة تلك، وإنما هي تكامل وتصير من وحدة الكيفية الإنسانية في لحظة التماهي. والرغبة في جسد الآخر تغلب الرغبة في اكتشاف الذات وتحررها من أوهامها ونفصانها، وفيه الجسد عالم بطل بيضة الصمصة الذي يتغيره العبث والمراودة والإحباط، ويشغل حيواته ويحدد شهرته الحياتية والمأثرة

تصميم بيضة التماسك عن صور ملذات الجسد ولا تستر عليه، كما درجت العادة في العصر العربي التقليدي الذي بقي الخطية،

يصدر قريبا

عرب الخليل في عصر الردة

أمانة عبد الرحمن



مياوية حلب عبارات واستعارات، ولكن النص الذي بين أيدينا لا يصف في معردياته السدالة على الأعضاء الجنسية وسائر التظاهرات الجنسية. ولا يقتصر في قول بزمع علة أنه واقعي، كما في رواية مسعد شكري وأخير الخيال، إنما يتجلى الجسد في الرواية شكل تصورة وشفايته وحقيقته، وبكل زبونه ولذاته وشهوته كما يصور أحياناً إلى درجة من الشفافية والأشورية وتخلص التجارب الجنسية لدى البطل، إذا ما أعدنا ترتيبه الزمني إلى سياق التطوري التعاقبي من رقابة الخارج إلى استطوعه الاجتماعي والتاريخي، ومن ثرائية المصير الاجتماعية ومواضعها وإمكانياتها. أو هذا ما يجزله، في الأقل، كاتب الرواية. وإذا كررنا إلى الجسد برادته الأولى التي فقدتها قسراً أو توطأ، فإنه يتحول إلى حق، نحو لكافة أشكال الصور والمتع الليلية والعقلية. وهو بهذا موضوع التماسك والاكتشاف، وبوزة التقاطع بين التماسك والتفصيل. حيث لا يترك مسعد من خلال الخواص فحسب، بل يتأمل من خلال الخواص والعقل والبدني ويوجد في ذاته بين مادته وروحانيته

وإذا تمتع «بيضة الصماء» على لعبة الخواص جميعها لسراً ونظراً وشها، فإن الاستغراق في هذه اللعبة، يتحول عرقاً من أوتار الجسد ومعاتبه الفغية والموسيقية. ويحل العربي كحلقة اتصال مع الطبيعة، بما يشبه عري الكون وتعدد البيدييات وأزلية الصور، والعري القدس داخل المسابد المرمونة والإغريقية. في حين ينقطع المبترون عن مياه الطبيعة الصارية، الصافية الثورية، فيملكون سر الأجداد والعورات، ومن طريق العدوى، تتحول العورة من الوجه والشعر واليد واليدين، إلى الفخذ والصوت والتعليم وعمل المرأة، ويطر إليها بزمع من الحوق والتفوق والتلذذ الحفي. «بيضة الصماء» على زلها اللغة التي تلدوب بلديان الصارقي بين الصابية والنقصي، تدشنا بقدرتها على الكشف، واليوج كما يكتسب من الآخر، وتقدها اللاذل للخلل النصي والاجتماعي. والتحرر وقدرتها على الولوج والإفصاح من الصرافات التي تتخرجه المجتمع المصري. والكاتب بطريقة بيضة عن أي تصنع أو حذلقة أسلوبية. □

يعرر رؤوف مسعد الجسد من الخطيئة الموروثة

Amaré

Roman

Tracy Chamoun

Jc Laties - Paris 1994

نديم جرجورة

كاتب من لبنان

ترياق

الهندي الأحمر



■ لم تكن عودة تريسي شمعون إلى لبنان (بعد غياب طويل بدأ خلدت التصفيات السياسية والعسكرية التي أصابت المائلة الشعبية وحزب الوطنيين الأحرار العام ١٩٨٠، تخلّلتها إطلاقات عابرة) عبر بوابة الفصل السياسي أو الاجتماعي. علماً أنها تنحدر من سلالة عائلة سياسية، لعب كبرها دوراً مهماً في تاريخ لبنان الحديث، هو كميل شمعون، اللاباب للسلطان في التوازنات الداخلية والعلاقات الخارجية. وابنة زعيم سياسي وعسكري، هو داني، الذي احتل مكاناً بارزاً خلال حرب الستين وصولاً إلى بداية الثمانينات، والذي اغتيل غداة الانتهاء المفترض للحرب، في ٢٦ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩٠. كما أنها ابنة نعي دوروي، الابن البكر للرئيس شمعون، الذي لا يزال يسعى إلى تثبيت موقع سياسي أسس له في الحياة اللبنانية.

وعلى الرغم من أن الصورة الفعلية كانت سلفه الانخراط في المصطنع السياسي والاجتماعي، فإن إطلاقاتها الأولى جاءت عبر طرح اسمها في الوسطين الأدبي والثقافي، من خلال أول كتاب لها صدر العام ١٩٩٢ بالفرنسية، بعنوان «باسم الأب» (عن منشورات جان كلود في باليس) الذي يروي الكثير من سيرتها الذاتية، عائلياً وسياسياً وميليشيائياً. أو كما كتب الشاعر يقول: إنه والشهادة للثورة لتريسي شمعون، التي أخذ منها كل شيء بسبب جنون رجال: وطنياً وغريباً، والسدس وشقيقتها اغتيلوا، الآلام والدعوى، عثرت على الشرب الإلهي الذي يؤذي بها من الحرب إلى السلام، (وحمل هذا الكتاب، يومها، على وجعارة الحقيقة). ثم بعد عامين (١٩٩٤) أصدرت روايتها الأولى «أساري» (عن المنشورات

ضهايا)، وهي مدار قراءة نقدية، بسبب استدعائها بعض نقاش بصيب بنيتها الروائية وتخصيصاتها وأبعادها الفكرية والثقافية والاجتماعية، مستعينة بتجربة شخصية، ومستهلمة جرأة من ماضيها الخاص. لكنها عرفت كيف تعيد صياغة كل هذا في قالب روائي، يحاول أن يعكس نظرة ما في الحياة والموت، في الإحباط والانتعاش، شياً ومعنوياً، في اليأس والأمل، في التشاؤم والتفاؤل

تحل هذه العناوين كلها مساحة الرواية (٢٨٦) صفحة من الحجم الوسط) بحسب وجودها الواقعي في حياة البطلة، التي تشبه كثيراً سيرة صاحبها. ولكل منها حضور مختلف في التعبير عن معاناة امرأة، خرجت من هوة الأليم الكلي، نتيجة صدمة القلب والحرب والدعوى، في بلدنا الأم، إلى رحاب الأمل المتفتح على كل الاحتمالات، بسبب الرغبة السدفية في استباق الفات، بل اللاوعي، التي وجدت تعبيراً عن حضورها، حين التقت صاحبها بالرجل القائد على إخراجها من كل هذا الضباب. أي، هي، أي، هي، حين عثرت البطلة (هي هي) هي الكتابة نفسها، على الحب في معانيه السامية، وشذائته وقدرته على اختراق العوالم السدفية، وتغير الكثير.

تتوغل تريسي شمعون أن رواية «أساري» تجمع في بنيتها الداخلية، على صعيد الموضوع، مقتطفات من سيرتها الذاتية، مبداً من صوم العمل اليومي، الحزبية والسياسية، إلى ما يشبه رسماً لتقبل فتاة صغيرة، قد تستقط ذات يوم حل مولد مأساة للجزيرة التي أطاحت بأهلها. لا تنفي تنزاع الحفنة والخيال الأدبي، فالتصان الروائي لا بد أن يتغلغل من تجرب صاحبها، وسمائته وأفكاره وثقافته ورواه، إلى تلك «السفوة» التي يرى أنه من الضروري تضمينها في قالب أدبي متأسس، بحسب شروطه الفنية. لم تكن «أساري»، بطلة الرواية، معبدة عن شخصية السراوي في وباسم الأب، علماً أن هذا الأخير لا يمتلك من النص الروائي أي إشارة، بقدر ما هو قراءة للذكريات مضت. فبعد أن من يروي هذه الذكريات، يتبني بطلة الرواية الأولى: بين الاثنين أكثر من معاناة ووجع، وأبعد من طريق الأم السني والسردي، التي تنتهي، في الكنايين، بأحققة اكتشاف معنى

الثلاث، فإن لبنان يمثل الشاهد الخفي، كما لو أنه الأكثر حضوراً، بل هو الأسامي في حياة وأمري. ذلك أن السبب الجوهري، الذي أدخل وأمري، في حالة الفلق والضياع والقطعة مع الماضي، يكمن في لحظة الخيال والدعا وزوجته، التي تحولت إلى لارعيها.

موت الجدة بلغها في مريد من الإحباط والتوقع. فذبة بصيفة لها تدعى وليناء، في باريس، تدعوها إلى ضرورة الخروج من الإحباط الأسود حيث راحت تنزوي في أسره يوماً بعد يوم. وفي العاصمة الفرنسية أثناء حفلة زفافها عائلتها لا تزال في ذروة تشجيعها وتوترها وابتناعها من الناس، تلثني وشارلي وتطوّر العلاقة بينهما، إلى درجة الانتقال معه إلى كاليفورنيا، حيث تدخلها في تجارب متعرة تدفعها إلى التخلص من مكبوتاتها، واكتشاف حقيقة أزمتها، بمحاولة وكلمة شقيقة «بيل» الهندسي، الصديق الحميم لـ وشارلي.

هنا يبرز الهندسي في تقليده وموروثاته. هذه الأخيرة، كان لها دور معين في إيصال وأمري إلى «شاطئ» الأمان. تربي شمعون تشبه هنا أكثر اقتراباً من هذا الشعب الأمريكي الأصلي، وهي تقول إن ثمة أفكاراً يرس بها الهند، تسريها: واحترام الحياة بحسب الحياة. تصيف: «يتمتع الهندس بالأرض، والطبيعة بشكل طبيعي. إذا دعوا إلى الصديق، منهم يراقبون الحيوانات المهيبة صيدها أشهر أو شهرين، ويتناولون من يها

صحب التعب والإرهاق والإحباط، وسكينة اكتشاف الحق الحقيقي للحياة، والموت أيضاً. كان الرواية لا تتجاوز هذا الصراع، بقدر ما تحاول أن ترسم لبعده ومعانيه وتأثيراته، وبالتالي مساره. تقول تريسي شمعون: «يوجد الصراع بين الموت والحياة، إذا لم يكن للرد من ملاحا إزاء فكرة الموت، وإزاء فكرة الأبد. بالنسبة إليّ، لا يوجد بداية ونهاية. كل شيء يستمر دائماً. كلما عرّ براسل في حياتنا، لكن الواحد ما إذا استطاع الأمل، وإذا آمن بالحياة، فلا شيء يتوقف، لأن كل شيء يكمل سيرة غصبا عما وصل كل شيء» (راجع «السيرة البيرونية»، ٣٠ حزيران/ يونيو ١٩٩٤).

لا شك أن موت الجدة، في بداية النص، فتح أفقاً من الأزمت الداعية، التي بدأت البقلة وأمري، تعيشها. الموت يشكل انطلاقة النص في فصيح حكاية وأمري. والموت أيضاً كان تمككاً ما لواقع كل تلك الأزمت التي راحت تطوّرت تدريجياً من عقلا الباطني إلى مساحة الوعي، فهدياً لتعبها خارج بناء الحسد والروح. بعد الموت، موت الهند، تروح وأمري، تهرّج تفهناصيل حياطين. سبق لتلتج وباريس وكاليفورنيا، في الولايات المتحدة الأميركية. وإذا كانت لتتألم مسرح الانطلاقة، وكاليفورنيا مكان الخلاص واكتشاف الذات والمصالحة، فإن باريس هي التي شكّلت حلقة التواصل بينها. وإذا كانت أحداث الرواية تدور في هذه المواقف

التصالح مع الذات، والتسامح مع الآخر، وإخراج الكبت والخذل والأناثية من أعماق الحسد والروح. في الرواية، تتذكر وأمري، أنها قرأت ذات مرة ما قاله هندوسي حكيم من أن السفر الحقيقي، الذي يمكن أن نقيم عليه في الحياة، يكمن في داخلنا. في باريس، انتهت هذه الأصول إلى معنى: كانت تدرك أنه يتوجب عليها أن تنفط في ذاتها، كي تملأ حل حل لأزمتها (ص ٤٩). تقول تريسي شمعون إنها وصلت في مرحلة في حياتها يمكن وصفها بالسلام الداخلي: لا كراهية، لا عطف، لا حقد. حكها وأمري، التي تخلّصت من الفلق والقوضى، بسبب من رغبة دفينة في لارعيها، إضافة إلى هذا العامل الخارجي الذي ساعده، بما يجعله من صير وجب حقيقي ومضادة على النصافي المباشر مع ظلالها الداخلي، النفسي والعنفاني في إنتاج عملية الخلاص.

تبدأ رواية وأمري بمشهد الموت: الجدة في حالة احتضار أخير. دخلت في إطار الرواية، وراحت تخفي مستعدة، بشموس وضبابية، صورا أصبحت في كاليفورنيا الداخلي، وفي الماضي البعيد «تم تسخير وأمري» في فهم ما يجري لكنها شريطة بأن ما يحصل في ذاتها، إزاء مشهد الاختصار المؤذي حتّى إلى الموت. وعلى الرغم من ذوب الآلام السطوئية، تخرج البقلة إلى حياة جديدة، بعد صراع بين الموت والحياة، بين الحرف والجرح، بين التفرقة والانتعاش، بين

صدر حديثاً



RIAD EL-RAYES
BOOKS
مكتبة رياض الريس للكتب والنشر



بيت النار
(الزمن الضائع)

عبدو باشا

أحمد مفلح
كاتب من فلسطين



التفتيت بماء الذهب!

بدلتنا إلى دراسة الحاضر هو الرغبة في مواكبة أو التوافق مع السرعة التي تغزب مستقبات، إلى كل يوم شيء جديد متحدر وعميق في حياتنا، فأعداء الأمل أسوة اليوم، والأخوة أعداء، وما ترسب منذ آلاف السنين بُنر بحجرة قلم وفدلا إلى نفوس في ماضٍ لندرس مصلة غير موجودة وركزنا حاضرا يسبح سرفادف ومبارب هذه المصلة التي تسمى «الأقليات»

وقبل أن ندخل في مضمون الكتاب ومناقشته، لا بد لنا من وقفة، أو وقفات متعددة تتعلق أيضاً بملهيحة. أولى هذه الملاحظات هي عنوان الكتاب نفسه «الأقليات في التاريخ العربي»، فهذا العنوان غير المجدد يترك القارئ، والمؤلف معاً، غداً عن أن هذه المشكلة أو التسمية هي حديثة العهد، وليست غائرة في التاريخ العربي، إلا إذا اعتبرنا أن الصراعات القبلية هي من هذا القبيل، وهنا نقع في التواريخ السياسي المنطقة العربية. وعندها نستحتاج إلى مجلدات وليس كتاباً واحداً، ولكن الذي مله المؤلف أنه قفز فوق هذه الجهود، وقصر عمله، أو قسره بحسه على بدينية الفتح الإسلامي، وكان التاريخ العربي، الذي هو قبل الإسلام بسنوات كثيرة، يقتصر فقط على

■ إن البحث التاريخي صحيحاً جازماً اعتادها الجيب، وهي البحث «الطلب إلى مصممت» انتهى ليهب حصار، ولكن لقبه التي يسود هذا الكتاب تغلبت من مهجة سته، سوء عن حد منهج المتادة وعكسها، إذ الأحادي، عند دراسة موضوع الأقليات في التاريخ العربي، أن بدأ بالحاضر وسعد إلى الوراء، إلى الماضي، لأن هذه القضية لم تكن موجودة، أو معروفة في التاريخ العربي، بل هي قضية حديثة، ابتدئها واينكرها الاستثمار الغربي من جهة، والبعيد عن روح الإسلام وتعاليمه من جهة أخرى. واعتادنا هذه المهجية يأتي من باب ضرورت البحث العلمي ومعرفة الحقيقة، لأننا إذا عدنا، بعكس المنهجية الانتقائية، نكتشف أن هذه القضية مرتبطة إلى حد بعيد بالاستراتيجية الصهيونية القائمة على تفتيت الوطن العربي، ليسهل عليهم استغلاله وإصعاقه، وبالتالي يتضح أماننا مدى الصفح الذي نحن فيه، وصفى تجربتنا وكمرنا موجدتنا وسوميتا التي هي هويتنا وبالتالي قوتنا وإيضاح هذه الدراسة أو المنهجية الحاضرة أو القلوية، تنطيق الحكم على مستقبنا القاتم، خصوصاً بعد ما على تكسوس قضية السلام، التي هي المتصار ساحتها هذه الاستراتيجية التفتيتية. إن ما

أقليات

الأصعب. يراقبون تصرفه بالنسبة إلى بقية الحيوانات وحين يجدون هذا دون سواء، يجدونه الأصعب من بين جماعته، يقتلونه. وحين يصطادونه، يشكرونه لأنه أعطاهم الحياة.

لا تدعي تريسي شمعون أنها تطرح في روايتها جديداً ما، من حيث الموضوع. إنها تتحار من ذكرها ما يسلم في بلورة موقفها من الحياة والموت، بعد تجارب كثيرة عاشتها وحيدة ومشتركة داخل مشاة الذات وقهر القدر. تستخدم تريسي شمعون أسلوباً شاعراً في قراءة مشاهد وأمازيه النفسية والاجتماعية. ونحاول أن نستعين بمكتوباتها القضائية المشروعة، المترافحة بين بعض أبرز نتائج الشرق الأقصى وبين ما ألفه رؤيته الحضارتان الأوروبية والأمريكية الأصلان خصوصاً بلغة الفكر والأديان. تظهر رواية وأمازيه انفراد صاحبها في هذه المواقف ودخول البطلة في تجربة البحث عن معنى ذاتها وماضيها، لا يتأسر حياة، بل انطلاقاً من خلفية ثقافية متعددة، التواصل الحضري بين الحاضر والماضي، في اتجاه المستقبل

في كسل ذلك، يمكن القول إن أسلوب الكتابة الواقعي في نقل الحدث، وتصويري لتسمية الشخصيات وعروشها وأكفانها، وسردى حين يمتد لعة الوصف للمشاهد المتداخلة بين تناقضات شتوية. يتخذ هذا الأسلوب البسيط حكاية وأمازيه، في انتفاخ من الذاكرة الفردية إلى الانفعال الجماعي، والتعاطف مع هذه البطلة، التي تكاد تنحصر معاناة الكثيرين في وطن الموت والحروب والدماء. مع وأمازيه، يشعر القارئ، كم أن لبنان طائر على المشهد الروائي؛ في كل لحظة تقريباً، يثبت هذا الوطن، بما يجعله من مأسر وأوجاع، لأتأسر قللاً على تماس معه. وعلى الرغم من علم ورود جغرافية لبنان، فإن المناخ واضح، والتأثيرات أيضاً، في جزء كبير منها.

وفي ختام الرواية، تقول ولينيتا لـ وأمازيه، إنها مستمعة ابتهاشاً مشلها. والسبب في ذلك، أن معنى وأمازيه بالعربية هو وقفري، وبالإيطالية (كون ليبي إيطالية) والحب، بين القصر والحب، لغة عاطفة تأخذ العاشق إلى رحاب الحلم الأقصى. وفي الرواية يتحول حلم وأمازيه، بما يخرج من نطق الكتابة، إلى واقع القرح يشكك معنى الوجود وأصالة الحب. □



الفتح الإسلامي ويعدّه. أو يعايرة أخرى يريد أن يقول إن لا حرب ولا تاريخ قبل الإسلام، وهذه مغالطة تاريخية لا يمكن التسليم بها، بل يصح عوانه تحمداً رسمياً للبحث، مثلاً منذ الفتح الإسلامي إلى اليوم، بدلاً من كلمة ما اختلفت إلى اليوم. وأيضاً يقع على هذه نسخة عنه، بحث مشكلة الأقليات، التي يمتزها فرح هدية، في نفس المناطق التي دخلها الإسلام. فلا يمكن تعصير وغيره، تربع مسيرته الفتوحات الإسلامية ودخول الإسلام المناطق غير العربية بحسب رغبتنا. وأيضاً لا يمكن إسقاط مطولات ونظريات الفريزين للفتح عشر والعشرين على تاريخ الإسلام، فلا يمكن مثلاً نسبة المنطقة العربية في فترة المد الإسلامي بأب «الوطن العربي»، لأن العرب وقتئذ لم كانوا فقط في جزيرة عربية، بعد هجرة بعثات النبي بدأ الفتح الإسلامي لبلاد الشام ومصر، وبعد ما فتح المغرب العربي، وبالتالي لم يكن «الوطن العربي» الذي نحدده اليوم، إذ كان يتسع مع الفتح الإسلامي الذي وصل إلى حدود الصين وأوروبا، ويتطرق إلى ما هو عليه اليوم» ويكي يقول قائل إن الشام ومصر فقط، بل إن المغرب العربي كانت تغطيها قائل «حرية إتر المجررات التي حصلت من بلاد ما بين النهرين، وضع صحيح، وهذا شيء في ضرورة متألقة وضع هذه القتال أيام الرومان والبيزنطيين وبعد نشر الديانة المسيحية - وبذلك تقع في نقص محترق الكتاب الذي لم ياتقن هذه المواضيع، علماً أن عوان الكتاب يشملها سكتاً

أما الملاحظة الثانية فهي تعريض الأقليات، أو «الحصاة» التي يطلق عليها تعريض «أقلية»، فالكاتب أراح نفسه من عبء التعريض ليتخلص بالتقالي من الاستعانة في البحث، ولذلك أحبالاً إلى كتب أبو سيف يوسف، والأقطاف والقومية العربية، رسمياً بحج، للدخل لدراسة الأقليات؛ وبرهان غليون، والمساءلة الطائنية ومشكلة الأقليات، إلخ. بهذا الحروب ليس من أجل التوزيع على الثغرى، جهد قراءة تعاريف مشروعة عند غيره من الباحثين، ولو كان هذا قصده لما رأينا بعيد في معظم أجزاء الكتاب ما كنته عبره ومنه معظم المفرد والباحثين من كثرة ما سمعوه، خصوصاً أنه لم يقدم شيئاً جديداً

وعلى سبيل المثال عندما مرأ الأجزاء المتعلقة بالدولة العثمانية وتاريخ إيشان (ص 167 - 220) فهذا القسم من الكتاب هو تكرار لما سبق وكتب. ولكن هذا الغروب هو حسن تخلص عند الكاتب لكي لا يورط نفسه في ما تحويه كلمة «أقلية» من حيث التعريف، وبالتالي يصبح لزاماً عليه بحث أركان هذا التعريف وكذا بقا الأخر. بالأقلية عنه فقط هي علاقة أهل اللغة بالمسلمين، أو بمعنى آخر الحديث عن أهل السليمة (مسيحيين ويهود) في المجتمع الإسلامي. ولكن الأقلية تعني ذلك الحياصة، التي تسم بسايات طبيعية - إثنية أو ثقافية - كاللغة أو الدين أو القومية أو العرق أو القبيلة وتفرعاتها. وقد نعتي الأقلية أنها مجموعة من وعلماء دولة ما تسمي. من حيث الجنس أو اللغة الدين، إلى غير ما تنتمي إليه أغلبية السكان، لهذا التعريف وغيره من التعاريف التي تعتمد القياس السوسولوجي والاجتماعي والسياسي والعنصري، منجمل المؤلفات يبحث الكثير الكثير من أجل تنظيمه عن كتاب، لذلك لا بد من تخلص من التعريف وح. في ذكر واجب فقط هو وضع من أدلة في البحث الإسلامي (و) قال بحث في موضوع «السبب والشرور» والعنوين، لآخر نفس الشيء، فمن يمكن الاعتماد عليه) وكذلك لا يخطأ لموقف وجهة نظره حول هذه التعاريف للأقلية فهو، كما يظهر من خلال كتابه، مؤسس أشد الإكهام بالقومية العربية، ولكن كيف يمكن له تقسيم المجتمع على أساس الدين؟ من متعلق قومي - عربي، نقول إن كل من طفق اللغة العربية فهو عربي، ولا دخل لأهل الدين في التعريف القومي، ولذا لا يمكن الانجرار وراء التعاريف والمفاهيم الأعرابية التي تروى إلى الطاقة وللذهب الديني تصنيفاً قوياً، أو أقلها، فلا يمكن مثلاً الخلط بين العربي والمسيحي، فالعروبة هوية سياسية أو حضارية واسعة، والمسيحية علاقة وروحية بين الإنسان وخالقه، تماماً كما المسلم والمسيحي، وكذلك الشيعة والسننيز والعلويون، وحتى الملحون، فشتان بين الهوية السياسية والعلاقة الروحية مع الخالق

أما العلاقات الإسلامية - المسيحية، أو ما يمكن تسميته وضع أهل اللغة في المجتمع الإسلامي، فهو موضوع آخر متصل عما

عن موضوع الأقليات، والتي نفسه يمكن أن ينطبق على اليهود العرب، بنفس النظر عن مواقفهم أيام التي وإلى اليوم. أما اليهود المهاجرين من الدول الأوروبية، فذلك موضوع آخر ويطلق من هذا المطلق القومي بنفسه، لا يمكن لنا الحديث عن بقية المذاهب الإسلامية كالأقليات في الوطن العربي، ولأن تكون وقعت في مشاهات الاستراتيجية الصهيونية، التي تعني هذا الشرخ والانقسام، ورزح بالكتابة عت، لأن هذه الكتابة تكرس هذه الاستراتيجية وتبنيها

باختصار، يمكن لنا تعريف الأقلية بأنها جماعة بشرية من أصول جنسية وحضارية مقابلة لأصول الأكثرية التي يعاينونها، وتشمل هذه الجماعة كل من تنطق وتكتب بحضارة وثقافة عربية عن الحضارة والثقافة السائدة في وطنه. وبما عليه، يمكن أن يشمل هذا التعريف الأقلية السوسولوجية حيث العروق الطبقية. ولكن لا يمكن أبداً إدخال الدين والمذهب كعوامل من عوامل الأقلية، إلا إذا حل معتضوها الأفكار النفسية الغربية عن الواقع المعيش. وفي ذلك من الأحداث التاريخية لا يمكن تسميته عناصر الأقليات، بل هو تاريخ تسميته تتخلله الصراعات السياسية والاجتماعية والدينية. أما التاريخ للأقليات في المنطقة العربية، فيمكن لنا من خلال رصد تحركات هذه الأقليات وتوصيح جذورها ومدى معايشتها العرب والمطرح الذي تشبه على وحدة العرب والمحافظ على الحداثة العربية. وما يعود إلى ذلها ما نبتة ما هذه الحركات وسطورتها بدأت حديثاً، فقط مع التدخل الغربي وبداية الاستعمار أو بكلمة أخرى منذ بداية العمل على تحويل الحلم الصهيوني إلى واقع موضوعي

اعتقدت، عند وقوع الكتاب أول مرة بين يدي، أنني ماقراً وأتعرف بخضاني وأسرار وتطور هذه القضية الشائكة في الساحة العربية، خصوصاً أن الكتاب يقع في 504 صفحة، ولكنه، إضافة إلى الملاحظات السابقة، يتعد كل البعد عن موضوع الأقليات، خصوصاً في القسم الأول منه. مثلاً أين حديثه عن الأرس والمذاهب، التزكيات، الشركس، الدارووين، البهائيين، الطوارق... والكثائن... إلخ؟ فإذا اتقنا معاً أن هذه القضية هي قضية سياسية أنزوها

كان التاريخ العربي يقتصر على الفتح الاسلامي فقط

وشيرها الاستعمار الغربي بمسداً في صورة البريطانيين والفرنسيين بالأسر، والهجوم الصهاينة، فلا يمكننا الاقتراف معه على سياج أو شطب هذه الجاهات الموجودة في المجتمع العربي. صحيح أن بعض هذه الحركات صغيرة الحجم والتأثير ولكنها كالنار الحية تبدأ بحيلة واحدة ثم تتجدد وتؤدي بالجماس ومن هذه الحركات، على سبيل المثال، لا الحصر، القاديانية، أو المزالقية نسبة إلى مرزا علام أحمد القادياني، الذي ادعى المهديّة العام ١٨٨٠، ثم ادعى أنه المسيح الموعود، وأن عيسى ابن مريم قد توفي، وأن رومه قد حلت فيه، لذا فهو المسيح المنتظر وفي العام ١٩٠٦، ادعى النبوة صراحة، وادعى أن ما يأتيه هو الإمام ثم الوحي بواسطة ملائكة الله، وذهب إلى أن نبوته أفضل من نبوة سيدنا محمد. وكل ذلك كان بإيعاز من السلطات البريطانية الاستعمارية. ومثل القاديانية كانت البهائية، التي دعا إليها المير حسين علي الملقب بحضرة بهاء الله، ومن قبله ميرزا علي محمد الشيرازي، الذي ادعى أنه نبي يوحى إليه، بعدما ادعى أنه المهدي المنتظر. ومن مظاهر هذه الحركة إقامة ميكو خاص على جبل الكرمل في مدينة حيفا في فلسطين المحتلة ويكسوس هذا الميكو الذي تزعاه سلطات الاحتلال وتقدم له كل دعم معنوي ومالي ذكرى مؤسس البهائية العام ١٨٤٤. وتفيد البهائية إلى إقامة حكومة عالمية، وأنها المدار الكونية للعائلة

التي شيدت في حيفا العام ١٩٦٣. وذلك توحيد اللغة والفكر في إطار تعاليمها التي تقول، إن الأديان السياسية كلها، بما فيها الإسلام، قد انتهت دورها، وأنه لا بد من إدخال تعديلات على هذه الشرائع السياسية الصرفة بما وتتوحد البهائية في فلسطين والأردن ومصر.

أما الأرمن الذين لهم مشروعات الخاص لإعادة بناء قوتهم، فإنهم ضيعوا الانتماء جداً في البلدان العربية سياسياً. وقد نجحوا في كسب التسامح الكبير في المجتمعات العربية منذ عقدين من الزمن، ذلك لأن مشروعاتهم القومية لا يتناقض مع المشروع القومي العربي، عمل العكس من باقي المشاريع التي طرحتها الأقليات الأخرى ويشايد الأرمن في لبنان وسورية والعراق والأردن ومصر وفلسطين. والأشوريون هم أقدم الشعوب التي عاشت في العراق منذ آلاف الزمان قبل الميلاد، وأقاموا لهم دولة مستقلة في شين نهر وبعصمتها وأشورو. استمرت نحو ألفي سنة، وتوسعت في بعض الخلق إلى مصر وفارس حتى انهارت العام ٦٠٥ ق.م. وفي أيامهم مطالبهم، سواء على مستوى العالم ١٩٣٧، الاعتراف لهم في العراق كدولة، لا كقائمة، والمطالبة بإعجاب وطن لهم في العراق، والتعليم باللغتين العربية والأشورية، ولكن هذه المطالبات انتهت بالقضاء على حركتهم وجموعهم منطريتهم من حنينة العراقية ونفيه إلى

الولايات المتحدة. وهم يتواجدون اليوم في العراق وسورية ولبنان. ومطالبهم اليوم في العراق تلخص في السعي إلى الاعتراف به القومية الأشورية، وإلى التسويديتقراطياً مع بقية العرب والأكراد. وما يقال عن الأشوريين يقابل من الكفكاف القيين يعتبرون شعباً واحداً مع الأشوريين.

أما الشركس، فهم في الأصل سكان القوقاز الأصليون، ويمودون في أصلهم الحقبة إلى السلالة الأرية. كان لهم شأن خطير في مصائر البلاد العربية، وغنكوا من السيطرة على الحكم في مصر لكن الدولة الشهابية قفقت عليهم في معركة مرج دابق العام ١٥١٧. أما بلادهم الأصلية، فقد احتلها الروس العام ١٨٦٤ وأجبروا سكان على الهجرة، فوصلوا إلى سورية وفلسطين والأردن ومن بين جميع الأقليات في الوطن العربي، لا يمتلك الشركس أي مشروع قومي خاص بهم، وكل ما يريدونه هو أن يكونوا مواطنين في دولة عادلة لا تميز بين أفرادها لأسباب عرقية أو مذهبية أو مناطقية والشيء به يمكن أن يقال عن التركمان الذين يقدر عددهم في العراق بنحو ٢,٥ مليون نسمة، والأكراد هم صنف من الأكراد، جاءوا من تركستان، وتفرقوا في البلاد قديماً، ووصلوا العراق لذا يعتبرون صميم أهل العراق وليس طائرين عليه إلى جانب هذه الجاهات أو الأقليات، هناك أقليات أخرى تتركز إلى العالم الدنيا

صدر حديثاً

الرقم الصغير

رواية
نبيل خوري



الحنس في القرآن

قواسم

أبراهيم محمود

رياض الزهرى الكتب والنشر - بيروت، لبنان ١٩٩٤

صقر أبو فخر

كاتب من فلسطين

فضيحة علمية

■ هذا كتاب قلّ تحصيله وكثر فضله .
 قلته : نَحْنُ السَّامِعُ حَسْبًا إِيَّايْ نَفْسِي بِأَكْلِ
 زَيْتُونِي ، فَلَقَا بِهِ عَيْنِيَا دَعَا تَكْمُلُ حُلُمِهِ
 وَبُورِي وَفَعْلُهُ . وعنوان الكتاب يرحي كما في
 الكثير من الأسئلة والعديد من الإشكالات
 التي سوف نعرضها فيها . لكن ، بعد أن
 أفكرتُ أخيراً صرّحتُ تساملاً : ما
 العمورية التي تدل حوفاً الكتاب ، وراح
 الكتاب وأراد أن يذكركه أو أن ينهيه أو أن
 يطرحها . وبخاصة ، هذا في هذا الكتاب
 البشري لا بشرية ولا يناقش قضية ولا
 يعرض لا قضية ولا إشكالية فسيمة . بل
 يتبرها هذا الكتاب هي جدوى هذا الحرب
 من الكتانة بعد الطراز من التحليل ، بل
 هذه الطريقة في النظر والعرض وهذا النهج
 في التحليل والاستنتاج .

يبدو الكتاب كأن لا رقيب له ولا جنى. لقد جئت صفحاته وشاخت فصوله منذ البداية فلذا كان عنوان الكتاب يستدعي، بقوة التخيل، مفردات وعبارات جسيمة، فإن الصارة اللاتعة في هذا المقام هي أن قراءة هذا الكتاب بلوى ومتابعة صحفاته عناء، وإن من تنكب مشقة القراءة صار كمن

بدءاً من الأصول الغوية، مثل الصابئة وهي واحدة من الفرق الخاطئة التي لا تزال موجودة في جنوب العراق، أتت العقيدة بقسمون الكوكاب، ويرى بعض المؤرخين أنهم مسيحيون على مذنب يوحنا المعمدان. وبالزراشية، حركة أبخل كثيرة الشبه العناصر الإسلامية والصنانية فيها. ومؤسسها هو الصوفي المسلم علي بن أبي طالب، تقوم عقيدته على وصافته وإضافته الميكانا، الله للشيء ومبدأ آخر الحافة. وهناك أيضاً الداوييون وهم من العصر الكروي، ويعلمون أنهم من أتباع النبي داود. وكتابه الفانس هو الزبور، مكتوب بتركية، ولكن معروف عربية.

أخية دراسة «الأقليات» هي تيش وفصح هذه الحركات والتأليل لتسريتها والتصاندي إلى العودة إلى «العودة إلى الورد» وإطالة الحديث عن الأمويين والسامانيين والفاطميين، بل ما يلزمنا هو ما يدور اليوم، فالأكرد والبربر والمسيحيون العرب كالتوا من أسد المذاهب من تتلطف للعرب في الإسلام، ويحكم أن نذكر صلاح بن ربيعة الأميري الكردي الأصل وطائفة بن ربيعة البربري، والأمياف والروم الأرثوذكس الذين تصدوا للغزوات الصليبية، حتى تعرف يد البعث العرب الطائفة والأقليات، المنهجة هذه الأيام، بالمشروع الاستعماري الغربي الصهيوني. ولم تكن أغنى أصل في المؤلف، الذي جرد الكثير الواضح في عمله عند دراسة تاريخ أهل الذمة، الكشفت عن هذه الحركات في هذه الأيام، بدلاً من تأجيلها إلى محل غير أصح مما قال في المقدمة! ولما عمل في كتابة كثير الحديث عن هذه الظاهرة التفتيتية وتقديم الأقليات ورسيل التخلص منها، وتورية أبنائنا وتحصينهم، سعداً، لأن التربية هي الحلقة المهمة التي يمكن التدخل منها، وهي الباسم الوحيد الباق!

ونقي أن نقول إن هذه المشكلة التي
تسمى «أفليت» هي بكرة الثلج التي تكبر
وتكبر وتتكاثر أكثر نظراً إلى ضعف المشروع
الوحدوي ومبدأها عن مبادئ الإسلام
السامية، ونظراً إلى تسليتها للمشروع
الأمموي الذي يسمى «السلام» والذي هو
حرب عرقية مضمونة النتائج لتقسيم

أين الأرمن
والأشوريون
والتركمانيون
والشركس؟

يضاعف عرماً في الحظ، فلا تافئة ولا متعة ولا حسنة مؤجلة. إنه، باختصار، سمك لبن قمر هندي، على طريقة الأشغال المصرية التي انتقلت إلى السينا.

تتيح في هذا الكتاب جلوانية فكرية ولغوية لا تتطلي على أحد. فالفقه السائدة متوقفة، تامة، لا تزدى أنقلها للعالم، ولا نعمل عباراتها ثلاث ليال. كما تتنسل كلسنول وحيد الحلية: كل جملة مثل التي قبلها مثل التي بعدها. السابق مثل اللاحق. إنها لا تنمو ولا تتشعب في تراكبها معياراً نظرياً ومعمراً، كأنها قطعان غيوم بلا سماء، أو مجرد مفردات وجعل تتوالى وجعلات وفقرات تتوالى بلا منطق يحكمها أو يخط يربطها أو عقد ينظمها. فكأنها تتزيل بلا بلاغة يجتاح إلى ثلاث ليال. كما تكمن فيه، مسألة منهجية بالغة الأهمية والدلالة وهي ما نسميه باستنفاد المصادر. إن أبسط قواعد البحث العلمي والأصول للبحث في مجال الدراسات، تفرض على الكاتب أن يستعمل مصادره كلها، قبل أن يلجأ إلى إعادة ترتيب هيكل دراسته وتعديل منهجه ثم صرخ البحث في شكله النهائي. من لا يجوز لأي باحث مثلاً أن يصرف إلى الكتابة قبل أن يستكمل رحلته في المصادر والمراجع المتاحة. والحال أن هذا الكتاب الذي بين أيدينا يقتصر، اختصاراً شديداً، على المصادر والمراجع المتاحة، وهي متاحة بسهولة في أراهم. وبسبب افتقاده هذه المصادر المهمة، صار كتاب الملهل على جسد مقوم، وسيتين ذلك بالتفصيل:

١ - لم يستعمل الكاتب مصدراً أساسياً واحداً في الفقه، إن ما كتبه محمد مهدي الإستانبولي وأبو حسان الغزالي في «الزواج الإسلامي» السبعة واللفظ استغنى المؤلف في الاستعانة بها والعودة إليها، لا يعتبر من الفقه البتة. وعكساً إنما ذكرته بعشرات كتب الفقه التي لا أظن أن الكاتب يلمها، من كتاب «الأمم للإمام الشافعي» إلى «تحرير الوصية للإمام الحنفي» حتى «بيعة الطالب» للهروري الخيشي.

٢ - لم يستعمل المؤلف مرجعاً أساسياً واحداً في التصدير، بل طلب له الاستعانة بدعصر تفسير ابن كثير. وللخضوع في النهاية، على عنة من اختصره، وصّد مرجعاً ثانوياً، لا أساسياً. فلم يكن يستغن تفسير ابن كثير نفسه مثلاً وكنا نستغني

عن حتى لو استعان بـ «تفسير الجلالين»، على عيوبه.

٣ - لم يستعمل كتاباً أساسياً واحداً في الحديث. وعندما حشرته أراؤه وأصواته الحجة، طابت له الاستعانة ببعض الأحاديث نقلًا عن تحفة المروسي، لمحمد مهدي الإستانبولي (ص ١٥١). والمعروف للمبتدئين أن كتاب الإستانبولي هذا ليس مرجحاً في الحديث، وأن الأحاديث المنقولة منه هي إما موضوعية أو ضعيفة الثمن أو بلا سند موثوق. أما حب الحديث للقرارة فما أكثرها! وأبعدا شهرة «الصحيحان» للبخاري ومسلم وسنن ابن ماجه ونوافر الأصول للترمذي وغيرها.

٤ - لم ينقل من أي مصدر مسانوس في «الفقه»، ولم يستعمل أي قاموس أو معجم عربي مشهور أمثال «معجم المروسي» للزبيدي و«لسان العرب» لابن منظور و«القاموس المحيط» للمصنوع والسبكي ولا «معجم المحيطة» للبيان ولا حتى «اللسان» الذي لا يبعد، على رأي البعض. إن المرحع الوحيد الذي استند إليه، في هذا المجال، هو «الصحاح» للغة والعلوم الذي أعده وصفه سند سنوات معدودة مقرحاً لها باع طويلاً في الترجمة، لا في اللغة، كما ندينه وأنته مرجعاً. ولما أنه استند إلى «الصحاح» الأصل للصوري بدلاً من «الصحاح» المرشلي، فكان ذلك أقرب إلى البحث إلى الفصح القديم والطريق سليم. فبصروا!

٥ - لم يستعمل مصدراً أساسياً واحداً في التاريخ، أو كتاب مروج الذهب وملائن الجواهر للصوري. وهو مؤرخ ضميم وطون في فقه وكاتب في كثير من الأخبار ورواياته، في معظمها، تدور على الحواقر والمخزوقين وهو الذي سخر منه أبو العلاء الغري لأنه نقل في «مروج الذهب» قصيدة نظمها أحد بالغة العربية في رثاء انه هابل.

وفضلاً عن ذلك كله، فإن الكاتب يطبخ بأبسط القواعد العلمية للنقل، غير مكترث بالأصول التابعة في العودة إلى المراجع والمصادر. فهو عندما يستعين بغير التكوين مثلاً (ص ٢٦) فإنه ينقل تلك من كتاب «فراسي السواح» ومنعصرة الفضل الأول، (مقتن: دار الفكرة، ١٩٧٦). وكان الأولى به أن يعود إلى النص الأصلي في المهد القديم، لأن ما يقبته من مرجع ثانوي، مع ما في ذلك من روية وعدم تحق. إن هذه الطريقة في استخدام المصادر أوقعت صاحبها

في قضية علمية، هائم تفصيلها: ففي الصفحة ٣٢، أورد الكاتب فقرة مطولة من «نشد الأناثيد» (الصحيح: نشيد الإشاد) اقتبسها من كتاب البحث والمقال المشهور صموئيل كزير: «مفوقس الجنس المقدس عند السومريين» (عبري: سوسر للدراسات والنشر، ١٩٧٦). وعندما عُذنا إلى النص الأصلي لنشد الإشاد لم نثر على هذه الفقرة شيئاً، لا في الطبعة الكاتوليكية للكتاب المقدس (بيروت: جميعه الكتاب المقدس، ١٩٧١) ولا في الطبعة البروتستانتية (دار الكتاب المقدس، ١٩٨٢). وهذه من العثرات التي لا تنظر لكتاب.

والأكثر أن صبح مراجعه الأجنبية، كلها بلا استثناء، هي مترجمة أي أن الكاتب، بمقتن، في معظم التناقل التي توصل إليها وفي بعض الحجج التي ساقها في المتن، حل دقة المترجمين وأمانتهم ومعرفتهم، وهي دقة وإمانة ومعرفة مشكوك فيها تماماً. ولكن أي ترجمة هي هذه وهي أمانة علمية، وأي غيبة تستقره جراه استغنى من هذه المراجع! منصرف مثلاً واحداً فقط لكثرة الترجمة وجعل المترجم، فغير إلى أحد المراجع التي استعملها الكاتب، وهو «الموسم البياني» للهي والصفاء للكتابة فاطمة المريني (مقتن: دار المصدا، ١٩٩٠). فترجمة: «المسما عبد المسماي عيسى». إن هذا الكتاب، في نعمة الأصل المؤثرة إلى الفارسي، هو كتاب جيد، وقد لاقى استحساناً وتقريباً من الأوساط الثقافية الغربية حين صدوره، مثلاً واجهه تعرضاً من الجهات الدينية. والباحثة فاطمة المريني مشهود لها بكثافة في هذا المجال. أما كيف صارت حال هذا الكتاب على يدي المترجم، فندركم التالي:

إن وصية بنت خني، الزوجة اليهودية للنبي محمد، صارت بعد الترجمة: «صانبة بنت هوياء» (ص ٢١). وتكرر هذا الخط الفاشل ست مرات. والمحدث المشهور أبو هريرة يصح «أبو الفقه المعروف» (ص ٩٢). والفقاه المعروف خالد بن عبد الله الغري يشير اسم عائلته في الترجمة الديمقراطية إلى «القصري» (ص ٦٢). وزيد بن حارة جعله المترجم «زيد بن لثي» (ص ٢٠٠). وهو، حسب السيرة عول الرسول ومن قبيلة كعب بنتمعيد، أصيب في إحدى الفزعات، واستخلصته خديجة لما من ابن أيتها حكيم

ليس صحيحاً أن الناس كانوا يطوفون عراة حول الكعبة



بن حزام، ثم وحيته لحمد الذي لم يستقره، بل أشهد قريشاً أن زيد بن حارثة بن شراحيل بن كعب الكلابي، هو ابنه وأرشا مسورثا، وقصته شائعة جداً في التاريخ الإسلامي، وفيها أية قرآنية دالة العصب. وأكثر ما يعبط أن المترجم بعد، بمجالة ما بعدها جمالة، إلى ترجمة الأحاديث النبوية بالعربية من الفرنسية بدلاً من أن يفتش عنها في مظالم، ولولا بقية باقية لكأن ما دل إلى ترجمة الآيات القرآنية نفسها. فالخديث المشهور: «لم يطلع قوم ولوا امرؤ أسرمه» صار على يد المترجم المحصف ولا يطلع شعب بكل أسوره إلى امرأته (ص ١٤). وقول النبي: «سبحان صرّف القلوب» في قصته مع زينب بنت جحش يصحح في الترجمة: «سبحان الله الذي يقب الأثمة والعمود» (ص ١٢٩). ومثل هذا كثير. فتنبهوا!!

في التراث العربي المطبوع، ثمة كتب كثيرة، في هذا المجال، لا يستعملها الكتاب قط. أشهرها: «جوامع اللغة» (علي بن نصر الكاتب)، «منازل الأوصياء» في مباشرة الأعيان، «المسؤول بن يحيى المصري» في الإيضاح في أسرار النكاح، «عبد الرحمن الشيرازي»، «منازل الآيات» ما لا يوجد في كتابه (وأحد بن يوسف التيفاشي)، «التشدير المعين على كثرة الجمل» (الفرطاني)، «نواصر الأيك في نوازل التنبيه» (الإمام السوطي)، «والوفاش في نوازل النكاح» (السوطي أيضاً).

«نواحيح الأرواح في آداب النكاح» (مجهول)، «وفاة الشهوات وجميع اللذات» (مجهول)، «درجوع الشخ إلى صباه في القدرة على البقاء» (أحمد بن سليمان المشهور بباين كمال باشا التركي).

يستغنى الكتاب في الحديث عن الجنس كنقص من طقوس المحسوبة في الجزيرة العربية، ويستغرق طويلاً في استحقاق الكلام من لفظة «الحشر» (ص ٦٥ و ٩٣) وكلمة «ألمسا الأرض» و«الأم الأول» (ص ٩٢). ويصر على الطواف في الحج، فيدعي أن الطواف حول الحج قديماً، قبل الإسلام، كان يتضمن معنى دينياً جنسياً (ص ٨١)، ويتساءل: «ولماذا كان هؤلاء العرب، رجالاً ونساء، يخرجون عورة أو شبه عورة» (ص ٨٢)، ويغيب: «ولعل خروجهم بهذا الشكل هو محاولة منهم للتخفيف من ممارسة الجنس جماعياً في الطبيعة وخاصة في موسم الحصب أو الإخصاب الطبيعية» (ص ٨٢).

لقد حط الكتاب، مخبطاً معظماً، البناء المقدس، الذي كان موجوداً قبل الإسلام في بعض أنحاء الجزيرة العربية، بطقوس الحصب الجنسية التي لم نعرفها الجزيرة العربية تماماً ولم يفتح طيفاً معاً، على وجود طقوس الحصب القديمة عند العرب قبل الإسلام. فهذه الطقوس كانت شائعة في الحضارات الزراعية - المنيئة، التي قامت في مصر والعراق والهند، وإلى حد أقل بكثير في الشام واليمن. أما في الجزيرة العربية، فكان

ذلك في نجد أم في الحجاز أم في بادية، فلم تظهر هذه العبادات، وموسم الحج هو في الأصل، موسم للتجارة والتبادل البشري، وليس احتفالاً للخصب بل بقي المؤلف أن الطواف فيه هو محاولة للتخفيف من ممارسة الجنس جماعياً في الطبيعة ولا سيما في موسم الحصب. والأرض عند العرب لم تكن البنية وأماً، كما هي عند الهنود الحمر، ولا حتى مثلية أو مكان استقرار، إنما هي فضاء مترام ويمكن للترحل. ولا علاقة لمساكن الحصب، في نشوئها، بتلك البيئة الصحراوية المكشوفة. لقد تطلع العرب إلى السماء، لا إلى الأرض؛ فعبدا الشمس (عبد شمس) واللات (تيم اللات) وهي الزهرة (الأمه الشهوة). والشهوة غير الحصب، فهي تربط بالإنسان ككائن حي، وتنتشر في الأقاليم كلها، صحراوية كانت أم قطبية أم زراعية أم قطبية، في حين أن عبادات الحصب تربط بناء الأرض ومعاً. والعرب، في نظرتهم الفانية إلى السماء، قسموا المطر والأبار. ومن هذه القداصة انبثقت صلاة الاستسقاء أي استسقاء السماء، وليس إخصاب الأرض. فالإخصاب، في طقوس الحصب القديمة، كما شاعت في الحضارات النهرية والمنيئة، إربط بالرجل الذي يخصب الرأه، أو بالثور الذي يخصب الأرض، أو بالقطيب إله الحصب على العموم. أما عند العرب، فقد ارتبطت القداصة بالنساء وهي مؤنثة، أو بالشمس وهي مؤنثة أيضاً وإن

صدر حديثاً



خالد آل جعفر

كاتب من العراق



حدود صارمة

للأداء، وعرضها لأعذب النماذج، على هدي من كتابها السابق، كما أن علاقة الشعر باللغة وبالموتورات، لا تكاد تخلو من دراسة تتعرض للشعر المعاصر - وخاصة - فإني سأقت عد ما يثيره منها من قضايا، في الفصل الثاني والقالية في الشعر العربي الحديث، والفصل الثالث وساينكولوجية القافية، لما يميزها من حدة سبئية في الجيز التقني المعاصر ذلك أن سارك الملائكة تستحو في تحكيم أيبسولوجيتها. وهي تنصير للقالية وعدم التدوير في الشعر المعاصر، إلى تلمس الاستجابات السبئية لما يحدث حضور القافية أو غيابها، أو كما لحقت في وقع القصائد غير لكن نازك لا تأخذ في تحليلاتها بمعطيات السايكولوجيا، ولا بمداهم صبح العبي في الدراسة الأدبية، وتستعين - بدلاً من هذا - أدائها العروسي. الأمر الذي شير نصية أخرى مهمة، تكسر في الحيشيات التي تيلوت من أجلها قصيدة الصعيلة منذ أن نشر ويمنش العام ١٨٥٥ ديوان وأوراق العشب^(١)، والذي أطلق عليه، بعد هذا صفة الحربة، وبذات يومذاك تسمية (الشعر

سارك الملائكة عرضها الذي صبح جصرار إلى نغده مد كتابها: وقصدا لشعر معاصر، في العام ١٩٦٢. وبسبب ما يستقر مرجع الحركة القديمة، من ذلك الحين، لما أشاعته السابقة في تحفيدها استراتيجيات الشكل الشعري لقصيدة (الشعر الحسي) أو التفعيلة، غلبا في كتابها الآخر، الذي تعدّه الجزء الثاني من كتابها الألف، تحاول في وساينكولوجية الشعر ومعاللات أخرى ١٩٩٣ أن تستكشف رؤيتها، لذو ما لا تعرض له في قضايا الشعر المعاصرة من مثل علاقة الشعر باللغة، والخاب السايكولوجي من القالية، ورناط الشعر الحديث سلالتيورتات القصيدة (الفولكلور)، والحالة النفسية التي ترواها ميلاد القصيدة لدى الشاعر، كما ألحقت بيابا بالقد التلطيقي للشعر، تناولت فيه الشاعر عمر بن القارض، وقدمت دراسة نقدية، لا علاقة بها بالنص السامع عنه من هذا الكتاب، وتناولت شعرا حديث هو يدي أبو صافي، الذي درسه بحثه عن أصول الفتى المسيحي في شعره وتأثير الكتاب المقدس (الإنجيل) مع ولأن أبواب هذا الكتاب تسير، في سطها

أكثر لغة العرب هي من الإنث أشمال: مناة (مناة الأرامية) واللات (الزهرة عند الصابئة) وينيوس عند الرومان) والعزى (لعلها إيزيس المصرية). أما خبيل، فقد صممه عرب الجزيرة لأنه، بساطة، إله الأبل، وأصله من الشمام (البعل) وهو أرامي اللفظ، وليس عربي، وكان مقامه على بشر في مكة بنيت الكعبة عليه.

لقد غني العرب كثيراً بالماء، واحتالوا للحصول عليه، وهو الثروة المتاعدة، لا من أجل الزراعة (إنصاف الأرض) بل لسقيهم وأغصانهم وإبلهم، أي من أجل البقاء. أما الطواف في الحج، فالصحيح أنه كان طريقة للشهر كالتأجيل عند والأميين في الشام، وعند الصابئة في العراق، ولم يكن قط تفهيداً لممارسة الجنس الجاهلي، كحطش من طقوس المحصب. وليس صحيحاً أن الرجال والنساء كانوا يطوفون حراً؛ فهذا تزيير لفظ للتاريخ وجعل بوقته الصحيحة. فقد كان الرجال يطوفون حراً والنساء لى، ويطوفون: لا طوف بالتياب التي فارقت فيها الذنوب. وكان هذا الطواف تعظيماً للكمية وتطهراً عما فعله وإساءة وتناثله فيها. علماً أن الأحاسيس، أو الحس، وهم صندنة الكمية، كانوا يطوفون بشبابهم ويرقصون الطواف حراً، وكانت المرأة، إذا ما طالت عريانة، تنصب إحدى يديها على كتفها والأخرى على ذريها وتشد.

الربيع يبعث ببعثه أو كثة وما بدا منه فلا أجله

كما نتوقع، حين شرعنا في قراءة كتاب والجنس في الفرائد، أن يثر الكتاب جميع المسائل والأسئلة وجميع المشاكل والإشكالات المرتبطة بالموضوع، وأن يقدم معالجة معصرة حريه وشافقة للقضايا الراهنة والمتشككة، كالزنى، واللوط بالمائة، والجنس بين المرأة وصحتها، والزنا وخصالتهما، ووطه البهيمية، والاستمتاع بالرضيمية، وتكاح الصغيرة، وشذات الأثني، والاحتساء، وغيرها الكثير من المسائل القديمة - الجديدة والمتشككة، ولا سيما في هذا الزمان الذي تشيخ على أراه خدمت، وفاني باتت، وأسباب رجال ضاعت، وأفكار ماتت، فإذا ما ترجع لكلى وقائل كتابها والريضة المقصودة عند سيخوسد فرديد؛ لا بد من مودتها بقوى الغريزة، فلا فكك، حيثل، من اللواجة أو الاحتساء أو الصبر. □

الآخر تطلق على النص الذي لم ينفذ معاصروه من الشعراء الأمريكيين؛ لأنه يخلو من الوزن والقافية، اللذين يتبحران جواً من الانفتاح على الصورة الشعرية والمصطلح المختلفة. وهذا بالقياس ما أوضحت تنازك الملائكة أن تقوله العام ١٩٩٩ أن يوجه الشاعر أول اهتمامه إلى الصورة الشعرية، التي هي وسيلة التعبير عن الفكرة، دون الارتباط بمدد التفعيلات والشكل الذي يحدده التزامن لها. وهو أبهى ما كان يكون الشعر ينتمي به من قبل في رفضه أن يكون الشعر موسيقى خالصة، فقال بدلالة الأقطاب التي تحق - عنده - الخيال السعي - بعيداً عن موسيقى الألفاظ.

وهكذا تخطى تنازك الملائكة الهدف التأسيسي للحدود (الحر)، ففضل التمزج التفضيلى إلى حدود صارمة تحكمها ما قد تعدد انزياحت من أطر وميالات نظرية، تميل من الجهازي المعروضى الصوري الكثيرين من الأنساق والميول. تنقص، في أحاسين كثيرة، عند التولى بقدان القصيدة لامتيازها وخبرائها وتجليات مظاهر السوء فيها.

ولذلك، تؤكد من قدامها هذه معيارية ذاتية تنمي بالحكم والحكم المحاللة على معنى تنفى التسليم الكامل للشاعرية، التي سيبدو في لحظة القراءة عنها، وأضما يديه على الرأي المخالف، ما دام للمنى هو المحك؛ إذ إن القصيدة المعاصرة أبعد ما تكون من انحسارية الضلالة، وتقرب إلى الاختلالات والتداعيات المتعينة الكيفية، ما دام المسح يعيب وتسلاني المرجعيات دراسة بعد الكيفية، تنهت التشرجعات القائمة على نقيض حجرة سايبولوجية، سألني الذي يقسم على الاستغناء والدينيات مع أن هذه الشاكيلة لا تتحق يسر، لا تعزى عليه الدراسة البرهومية من مباحير رياضية، تخضع للعملية البدئية، ويتيح في الجهرجات التي يلمحها عن السخول في حيز الحسروقات النفسية والإسقاطات الدلالية.

في حين تنفتح هذه السريعة عند الدراسات التي تنمي بالصورة الشعرية، بوصفها نتجاً تحييلياً، تساهم النص في بناء الكثير من أسئلة، وهذا ما يجعل دراسة الأتية يودكين للشعر في كتابها (Arche-typal Patterns in Poetry) تختلف عند دراسة تنازك

الملائكة في كتابها، إذ إن يودكين تفيد من الدراسات السيكولوجية والانتروبولوجية، وتعتمد آراء العالم النفسي يونغ، واصطلاحاته النفسية في تفسيرها للنصوص الشعرية.

ويعود اختياري البياني نموذجاً لتلصق طبعية دراسة تنازك، إلى حلة أسباب منها إن الملائكة تعدد البياني من أسبق الشعراء إلى محاولة التهرب من القافية، أولاً، وإن هذه الشهادة تشكل ركيزتين مما سمي بدلتوت الشعر الحرة، إضافة إلى السبب، ثانياً، وإن الشاعرين - أطال الله عمرهما - لا يزالان، إلى الآن، يبعد الشعر المعاصر بحضورهما، ثالثاً، بما يمكن من إثارة فكرة شهادة تنازك وشهود البياني في ضلال تفهيمها لتجربة «الشعر الحرة».

قلت، أيضاً، إن تنازك تعدد البياني الرائد الذي حرق نظام القافية، وتعرب المثال به لما لحظه من أن الشاعر المعاصر أصبح يتزع القوافي، دوناً التزم بشكل معين ولا يذمط متساوية، وتأتي مثال من شعر عبد الوهاب البياتي، تتجلى من قصيدته «لا مبرر لأمير سعيد»، والتي يقول فيها: «وأناك أفساح للشعور فبكتك وساد/ في مص حيرة والتشاور بالضياع/ وأنت في حديقي تسيّر يا سيدي الأمير/ معتزداً سعيًا/ تلحظ بالأميرة الصغيرة الحسنة/ في تصفها الوردي في أرحوبه الضياء/ وهي تنفي أغنيات الجبر والقاء/ يا حارس الفسيفس/ عرجك سلم قصري في السحاب/ إنني ما وحيدة في الباب/ من رهر اليأسون والقيلاب/ صغرت إكليلك لك الغداة/ أموت يا فارسي الصغير/ إنني تعدد إلى يا فخراسة تطير/ في حلمي يا حيي الأخير».

فعلت تنازك على هذه المقطوعة قاتلة ونلاحظ هنا أن القوافي البياتي، على غير تداول، والشاعر يأتي ما يأتي «شهرزاد - عاد - تير، أمير حساء، صباه، ألقا، غيباب، سحاب، ماب، لبال - صغري، تطير، أخير» وهذا صنف من التفتية بكثري الشعر الحرة الأول لعبد الوهاب البياتي في فترة النضج، والواقع أن عبد الوهاب البياتي قد تطور فيما بعد إلى استعمال القوافي المتداخلة، في بعض الأحيان، كما في القسم السادس من قصيدته «الوقت والحبيب»:

وغير تعليق تنازك هذا، قفاليا متزعة: أولها: مع أن تنازك ترى أن البياتي من

الشعراء الذين يتنوعون القوافي، دون التزم بشكل معين ولا يذمط متساوية، إلى أنها تعود وتصف قوافيه بأنها متساوية. وهذا تتعمق: تفكيكاً تتلصق بين، فلا شك أن القوافي المتساوية تستعني نظاماً معيناً يقود إلى شكل متناظر، وهذا تصح القافية سائرة على شكل (أ، ب، ج) مرة على شكل (ج، ح، ج، ب)، على أن (ب) تستعني نظاماً آخر هو شكل الأبيات السالية، الذي رأت فيه تنازك نفسها، دالة على «الانعاش بانتهاء الكلام، لأن الاختلاف عما سبق يبرز الأخير ويغتم الحديث». ومن الغريب أنها تسمى هذا من جاليات قصيدة محمود درويش، وتنص في تعاليمها على شعر البياتي.

لثانيها: ولعل ما يثير الدهشة، أب تحدثت عن مقاطع متفردة في شعر البياتي وأقرته، وتذكرها ولا ولدي شاعر متساوية، ولا ترى بأساً في هذا. الفصيلة التي توردها لنفسها، تقول بعد إنها غني تارة على وحدتي مقطعين، وتارة أخرى على ثلاث وحدات مقطعية. وتعدّها متفقة الشكل.

ثالثاً: إن مدار رؤيتها إلى القافية، يهبط على التداخل بين القوافي، وأولاً إنها رؤيتها إلى نظام ترتيبه تنازك، ولغيرها رؤية أخرى. وحتى هذا التداخل، قد يندم في المقطع الأخير في قصيدته «الأعواد»، والتي تسمى فيها صفاً من القوافي المتزعة المتداخلة، إذ تقول: «هل هناك ملاذ قريب/ أو بعيد وإن كان خلف السباب/ أو وراء حدود الرجلة/ ثم ذات مساء/ أسمع الصوت هذا طريق عتيق/ يتخطى حدود المكان/ وإنني فيه صرنا لمعمعة الأعوان/ إنه... سحيق/ ربما كذبتك يد في قديم الزمان».

هنا تعدد القوافي: (قريب، مساء، رجاء، مساء - عتيق، مكان، أقصوان، سحيق، زمان). فإليه قد تعدد ذكره والمفردة، وتكرارها ثلاث مرّات على منوال قصيدة البياتي التي عاينها، في الأخرى لا تتداخل، وظلت متساوية الشكل في (عتيق) مع (سحيق)، وكذلك النون في (أقصوان) مع (زمان). ومثل هذا يمكن أن يقال عن قصيدة «الحيي»، التي تتجلى للسبب متوحداً، والتي تظهر فيها القوافي التي وجدتها عند البياتي، يقول السبب فيها: «في وصوم الشطر، الخيال كجسك انتظار/ وظلال

- (١) وقد أسبق أرميا
- (٢) فتركة أمام هذا الديوان،
- (٣) وكسبه والشعر القديم
- (٤) للبرية طلبة أنظر - حد
- (٥) السجادة لأولاد، متزلة
- (٦) القمر، مشرورة ربابين
- (٧) البيت، ١٩٩٠
- (٨) ص ٤٦-٤٧
- (٩) المصدر نفسه، ٥٦-٥٧
- (١٠) ص ٥٦، في البيت،
- (١١) فريقة الشعر وقافية
- (١٢) تلحمي مؤلف
- (١٣) ترجمة الدكتور
- (١٤) إسحاق عباس، بيروت
- (١٥) دار العلم، ١٩٨٢
- (١٦) ص ١٧
- (١٧) أسطر كتابها:
- (١٨) ميكنولوجية الشعر الحرة
- (١٩) ومطلات أخرى، بعد.
- (٢٠) دار الشؤون الثقافية
- (٢١) العامة، ١٩٩٣
- (٢٢) ص ٥٢-٥١
- (٢٣) ٩٣-٩٠

تصيح الريح وابل ونبهًا/ صفحة يضاء تجلو
في برود/ واكتفى غاضض ظن السمران/
للمراغ المظلم البالي على الشط الوحيد/
إتيحي في غد يأتي سوانا عاشقان/ في غد
حتى وإن لم تبتحي/ يعكس المرح على الشط
الحزين/ والفرار التلب المحسوس أشباح
السهر، ومع هذا، فإن (برود) ليست قافية
مع (وحيد)، لاختلاف الواو عن الياء،
ولذلك لا يصح أن تعد قافية متداخلة كما
رأت ذلك نازك^(١١)!

ومن هنا، فإن انحسار ما ترويه للناطقة،
لا يعني اختراقات نحو الخطأ أو ارتباك
تسيء إلى الفن الأدبي، كما أن حضورها لا
يعني تيز القصيدة أو فرادتها، وكل هذا يعود
إلى ما تحمله القصيدة من صفات شعرية
ومصادر إيمانية، تأتي، كما يقول عنها
مكليس، من وتعبير الصور، أو التعبيرات
الشبيهة بالصور^(١٢)!

ثم تظن نازك في رونقها إلى القافية لدى
البائي، إذ تعلق له قصيدة له من مجموعته
صغيرة ذاتية لسارق النار، ١٩٧٤، والتي
يقول بها: «عندما يبرمز الخليفة الأبله/ في
هذا السباق القدر المجنون في دائرة الضوء/
ورأت الشمس في عيونته يصفها لها العبيد
والمؤرخون/ غم الملك في مرابيل الشرق/
ورأت الدم في شوارع المدينة مكتوبا به
إنجيل والمشرق مطبوعاً به جيون بترود/
على طابع البريد والألوان».

وتقول للناطقة: «لقد كان عيد الوهاب
البائي، على كل حال، من أوائل الشعراء
الذين بدأوا طائفة الأضلاع من القافية».
وحدثت تلك في شعره تدريجياً. مبدأ أولاً
يتراك أنشطر سلبية بين الأنشطر المقتضا،
وأياً في قصيدته (الأمير السعيد)، أما الآن،
في مجموعاته الشعرية الأخيرة، فلم تعد
نسمع للقافية صوتاً، وإنما يجري شمره كما
يأتي. . . والذي أراه أن قصيدته تفقد ميزة
بائية، وتصر عسيرة فادحة مطابع القافية
على هذا الشكل والحقيقة أن ظاهرة الصلت
من القافية، إذ تكتف مقصورة على عبيد
الوهاب البائي، وإنما متى بها معه جيل
واسع من الشعراء. إنها ظاهرة طائفة على
الشعر الحديث. . .^(١٣)

وبعداً، نفث مرة أخرى - بسب عيب
النبج والاعتدال على الدافئة، التي تجرح في
أحيان على الأحكام الفنية - على تناقض
ظاهر، سرعان ما يسقط الحجة ويختلف

للمسوعات من بين حسابات للناطقة. فقد
أثبتت نازك، بعد طول غيالات من الشعر
العاصر، من كشف الدلالات الصعبة، أن
القوافي ترتبط بالاستقرار النفسي وصلابة
الروح، وهي لا تسع من القلق والاضطراب
مطلقاً^(١٤). ولذلك تبي على قصيدة للشاعر
سميح القاسم بعنوان وأنا وأنته، لأنها
تصور أزمة ضياع لشعر سائب لا قواف له.

ومع هذا، تلفت أمام قصيدة عيد الوهاب
البائي عابثاً، وبعمدة إسهام من التميز
والانجذاب، كما خفيت في قولها أيضاً، مع أن
قصيدة البائي أقرب إلى معاني الضياع والتأزم
من قصيدة سميح القاسم. فالبائي يتحدث
في قصيدته عن مصادرة الإنسان والنتاب
محفوظه باسم التاريخ، كما أنه يرسم صور
الموت ولا معقولة الوجود، وهذا مما يفتربها
من الضياع، التي استغنى استباب القوافي
وعدم انصافها لثباتك الواقع المتناقض، في
حين كانت قصيدة وأنا وأنته، لسميح

القاسم، تتحدث عن معاملة دنية
أما قول نازك للناطقة أن أطوار القافية
عذرا تاركة باعية على الشعر الحديث كله:
«إنه يجلي رؤية هجبية وترسبها غير سائتر
لطيفه بشكل أديد وسامه»، فالتشويق
لدلالة على الانحدار وهو ما يتسود إلى
سؤفات الحاحية إليه وقامعه مع حسابات
العامة من المتخفي.

وفي حديث نازك عن القصيدة الملونة،
تري أنها المدونة الأخيرة للقافية، تقول: «إن
التدوير عذو القافية الشاكس العبد، هو ما
كاد يرد في آخر شطر مقفى، حتى يفهي على
قافيته. . . ولأنها هنا مجال مختار من شعر
عيد الوهاب البائي، حيث يقول:
«وهجرت قسرتنا ولما الأرض تحلم
بالربيع/ ومذاع الحرب الأخيرة لم تزل تعوي
هناك، وكلاص عيد لم تزل سواي تعوي في
الصعيق، وكان عصري أنشاك/ عشرين
عام».

إن لفظة الصعيق، هذه كان يعني أن
تكون قافية محاسنة لفظ (الربيع) ولكن
الشاعر أضاعها، لأنه جميل الشطر مدوّراً،
فأصحت القافية (الصعيق) (الصعيق). أما في
الكلمة، فقد انصرفت إلى موضعها الصحيح
في أول الشطر التالي (وكان عصري أنشاك)
لأنها تكمل الشفرة الضاربة في أول قصيدة
الكل^(١٥). . .

يلاحظ أن نازك تتحدث عن (النثي)،

وسبق أن قلنا أن فلسفة الشعر الحر، يوم
ولدت، كانت نبتة مثل هذه التعديلات
الإرزامية، وكانت نازك نك يميون هذا في
نظريتهم، ولكنها ما تعود إلى ترمي الخليل
وتحكم بلسانه. ثم من يلزم البائي بأن يكتب
قصيدة غير مدونة؟ إن الشعر والشعرية،
هما اللذان تتساوط حولهما كالمطبخ. وقد
يكون البائي قاصداً إلى فاعلية هذا التدوير،
الذي يمزج في هذا المذ المحسوس بحرف
البائي، للدلالة على إشاع الفرقة المكتبة لفعل
التأزم. ومن هنا قد يرمي البائي إلى رسم
الصورة الخيرة عن الاستغراق في فعل العوا
على ذلك الصعيق الترمي، الذي خلفه
الوقوف على لفة الياء (في صعب) . . .

ولعلنا ما يعيدنا ما أدب إليه، من
وجوب بحث الظاهر الشعرية، قبل الإقدام
في دراسة الألفاظ وتناسقها هندسياً، هو ما
تعلق إليه نازك معني في قولها: «إن القافية
ليست مجرد كليات عابرة موصلة للرؤى،
وإنما هي حياة كاملة، إنها الصعب التي في
الشعر، ولا ينبغي لها مطلقاً أن تتركها
مجزأة على الظاهر الشعرية الأخرى في
القصيدة، بل جاء بقدا ياتس سطحيها»^(١٦).
وقد كانت نازك لا تترفض القصيدة
المدونة، لأنها تنط في نظام الشعرية، فمن
المحب أنها تكتب قصيدتها فصيحة القدم
على هذه الصيغة التي لفقتها، وتقول فيها:
«واشتاق في الليل بما حبيبي لأن أغنيك/
أصعب البحر كنافيك/ في ضلوع الخبير
والخلم نحن نوزك/ غير أن الذي بيروت
يرتدي معطف الدخان»^(١٧).

ففي هذه الأظفر، تطف القافية على الياء
في [أعبك]، نلافيك، نوزك] ويثنى ما
تقول أن هناك قافية داخلية غير متحققة،
وذلك لأن قافية (أعبي) (أعبي) على قافية
(صلاقي)، وليست أيضاً على قافية (نوزي)
اختلاف النون عن القاف عن الواو، ولأن
القافية ما أصبحت الياء وما قبلها. واليه
الكاف والياء، انتقلت الكاف إلى مدالية
الظفر التالي.

ومهما يكن، فقد قمت نازك للناطقة
جهداً طيباً في البحث عن تشكّل منظم
لقصيدة الصعيق، أو كما تسميه (الشعر
الحر)، إلا أن هذا التجزؤ الجديد يأتي على
النظام، ليطبق صرعات التحدي ويورسم
لوحرة الازماتظم في عالم يعج بالقرائني
والتر. □



Portrait of a woman, likely a poet or literary figure mentioned in the text.

Portrait of a woman, likely a poet or literary figure mentioned in the text.

Portrait of a woman, likely a poet or literary figure mentioned in the text.

Portrait of a woman, likely a poet or literary figure mentioned in the text.

Portrait of a woman, likely a poet or literary figure mentioned in the text.

Portrait of a woman, likely a poet or literary figure mentioned in the text.

Portrait of a woman, likely a poet or literary figure mentioned in the text.

Portrait of a woman, likely a poet or literary figure mentioned in the text.



حواس محمود
سورية

تزوير الحقائق

رد على مقالة جمال الدين خضور
«العقل المقلوب»، في العدد ٧٥، أيلول / سبتمبر ١٩٩٤

يوسف موقفه الإنساني والحضاري تجاه شعب الشمال وشعب الجنوب والشعب العراقي بكامله، وتسكت عن ممارسات النظام العراقي بحق الشعب العراقي بعربه وكرده وأقلياته القومية؟! لماذا تمسك بحبل الضميمة حتى وإن كانت هذه القومية تعني إلقاء الآخر (علماً أنك في الحقيقة الضميمة تدعو إلى الفكرة نفسها). إنك تقول شيئاً وتقرّس النص (يبدو أنك متأثر كثيراً بالديماغوجية الإعلامية العراقية!!)، إن ممارسة العالم الثالث (ومنه العالم العربي) ليست في أنظمتها السياسية فساد، وإنما أيضاً في متفهمه الذين يزورون الحقائق ويمارسون الكتابة الجوفاء ويطلقون الشعارات الرنانة بعيدين عن العصر وبعيدين عن الموقف الإنساني. فلا يمكن لأمة أن تنجح في الحفاظ على خصوصيتها، حيناً تمارس إلغاء خصوصية الآخر سواء كان الآخر (أكراد أم آشوريين أم أرمن أم شركس أم يربز لم جنوب سودانيين، من القضاء أو من تحت الأرض!!). إن سعدي يوسف (ومحمود درويش - وأدونيس، ومحمود أمين العالم) يستحق وسام الشرف العربي الديموقراطي، لأنه حضاري في مواقفه وتقدمي في آرائه وإنساني في ممارساته، وجائزته المعويس ليست عبثاً، طلالاً أبياً ليست جائزة حكومية. حتى إن كانت حكومية فليأخذ بغير ذلك؟ (تقول الدكتور عبيد في حوارها لمجلة «الأدباء» اللبنانية أنها قبلت الجائزة لأنها متوحشة من تاجر اللؤلؤ وعاشق الثقافة وهي جائزة غير حكومية!!).

يقرر المحضرون إن الانتفاضة ومجلس الوزراء المزعوم قد أبدته الأمريالية والبرابرة في العالم، وأقول له: إن هؤلاء الأمريالية والبرابرة أكثر ديموقراطية منك. وأفكارهم أكثر عقلانية من تشنك القوموي. وأكثر إنسانية من بروذنت الفكرية وسكونك الضميري على جرائم طباغية القرن العشرين. وإن لم تكن مطلعاً على ممارسات النظام العراقي، فإني سأأول المهمة وأقوم بتتويك ولو بالجزء السير: «في الأونة الأخيرة بدأ النظام العراقي حملة واسعة ضد أبناء الشعب العراقي فأجبر الأطباء على قطع أعضاء الأبرياء وهم أحياء، الأمر الذي أدى إلى احتجاج قسم منهم، لأن مهمتهم الإنسانية تلك هي ذاك غاي موقفك من ذلك!!»

■ مقالة الأستاذ جمال الدين الخضور «العقل المقلوب» لا يمكنني القول عنها في ردي القصير هذا إلا بأن كتابتها جاءت تحت ضغط ميكولوجي انفعالي تعصي اتعالي ستمزت، والمقالة جعلتها تحمل طابع القمع المموء للآخر سواء مطلقاً كان الآخر أوشاعياً من بني جلدته أو شعباً آخر أو حضارة أخرى، المقالة تسم باللايقضية وباللاعلمية وبالديموقراطية في وقت باتت الديموقراطية السلس أيضاً الشعوب وحضارات الأمم كافة. إن المسألة - في نظري لا يمكنني في دفع الشعارات التضفافة واللعب بالألفاظ والصلطحات وتدريج المقدمات وتسويد الصفحات بالمقولات النارية والاختفاء وراء شعار الديموقراطية (المغلقة والمزاجية) وحقوق الإنسان الزائفة وحقوق المبدع والفكر (رحالة نصر حامد أبو زيد)، فهذه الأمور باتت كلها معروفة والقاري ليس غيباً إلى هذه الدرجة حتى يمكنه أن يعضم المادة الثقافية المخلفة في سهولة وسهولة دونما عاتمة أو احتجاج، مهما لمت في سبيل التقدمة والتضافية والحضارية والديموقراطية.

إن أستاذنا الفاضل يعيب على الشاعر العراقي المعروف سعدي يوسف، تضامته مع انتفاضة شعبه ضد الطاغية وضد الظلم وضد القمع واللامدوقراطية وضد العنف والتخلف والمجعية والتأشابل والتشليم والخرذل، وضد سجن أبو غريبه والأفلال وسجله وضد حرب الخليج الرقم ١ وحرب الخليج الرقم ٢.

إنني أستاذنا كيف يمكن لتلف مثل والخضور يدعي البهوسية والديموقراطية والتركيبية والحضارية وتحديد الذات وتحديد الأمة، وهو يجارس في الواقع التشويه وخطأ الأوراق وخطية الحقائق؟ وكل هذا في تكوص حضاري وأصح عن أداء رسالة الأمة العربية الثقافية البهوسية والحضارية!

لماذا تعيب يا أستاذ الخضور على شاعر اقترن اسمه بالثقي حيأة ومعاناة وإبداعاً وهو ما زال ضحية من ضحايا القمع العراقي - والضحية هنا لا تعني الموت الجسدي وإنما القتل الروحي بإبداع الشاعر أو إبداع الشاعر عن وطنه وشعبه وذكرايته وتراثه. أقول لماذا تعيب على سعدي

فوزي بوخريس

المغرب

والأدباء أيضاً

رد على ملف «حكايات الموتى»
في العدد ٧٢، حزيران/ يونيو ١٩٩٤

■ أثرت مجلة والتقدم ملفاً خاصاً بالقصة العراقية القصيرة (بضم ١٤) قصة قصيرة لأفلام شابة). ومعلوم أن هذا الجنس الأدبي المتميز يمتلك مجموعة من الأدوات التقنية واللغوية والفنية، تجعله يتسع للمحتج في تجلياته وجماليته في تراثه وتمتده. ولذلك قطعاً، فهو يتمتع بحساسية مرفعة تجاه الواقع.

ومجلة والتقدم كانت موفقة، عندما سارعت إلى الإضاعة على هذا الجنس الأدبي بالذات، لتستشف من خلاله التحولات والتطورات، التي يشهدها مجتمع من الإنسان والواقع العراقيين. وقد كانت موفقة أكثر، عندما اختارت أفلاماً شابة، بحكم أن هذه الفئة الشابة من الأدباء هي الأكثر تفاعلاً وافتعلاً مع الواقع نظراً إلى تركيزها النفسية والتفانية. ليس الأدب الشاب هو مرحلة الطفولة في الأدب، مرحلة البراءة والعفوية والصدق والشغافة!

إن هذه المجموعة من القصص تحكي عن عراق الحزن والموت والاحتفال والتشرد والحصل (حكايات الموتى)... والحياة والأممل والغد الشرق (الأحياء) أيضاً، عن عراق كان، إلى وقت غير قصير، قريباً منا، يسكننا. لكنه أبعد عنا قسراً، وغيب وراء الغضب والاسمجة ومناطق الحظر.

في عوالم هذه المجموعة، نعانين سيات تحول عميقة في الواقع العراقي، ومن ثم في ذهنية الإنسان العراقي. سيات تتروح بقدر اغتيال الأعلام السرمدي البرية، واجتثاث الأحاسيس النبيلة، الطالعة بالحب والريفة. هكذا إذن، خلف تفاصيل الحياة الرومانسية الحائلة والتندفة، نكتشف شيئاً شبيهاً بقدر مأسوي مستتر، في بعض القصص، يتكفي بنشر ظلاله القاتمة على الواقع (الأمم القاتمة الغاشقة - الأحداث الدائمة...).

وإذا ما قلنا إن تلك الحصار تتجاوز طاقاتها وإمكانياتها. فإن هي، إذن، أفلتنا وأكسنتنا وأقاتنا؟ (وهذا أضعف الإيماء).

ألم نذكر بعد أن طلائع صمتنا أقوى من قبائل التايام؟ □

وإذا كنت حريصاً على التراب العراقي، فإذا علمت؟ وإذا ساهمت أنت وبعض المثقفين قبل وبعد حربي الخليج الأولى والثانية؟ وهل وقعت يائناً ضد القمع العراقي؟ أم عجزت - حقا - أن تتخذ موقف عربي هذا الموقف، بنيتي الحضور بحبل القومية والعداء للأمة العراقية والصهيونية ولا يتحدث (لا من قريب ولا من بعيد) عن القمع العراقي، ولا يتحدث عن السفارة الإسرائيلية في القاهرة (يبدو أنه نسي ذلك أو تناساه)، ولا يذكر الانتفاشات والأجاعات السرية بين إسرائيل والنظام العراقي، ولا يتحدث عن التسويات (الكمبريدج، والموريدية والغزة أرمية).

إن أطول أكثر من هذا وسأحيل الكاتب، على كاتبين عربيين لا يقلان عنه إيماناً بالمروية والقومية ولكتبيا يتناقضان معه في علميتهما وموضوعيتهما وعلميتهما وواقعيتهما. وهما يعبدان عن الشعائرية والصراخ في الفراغ دون جدوى. يقول الأستاذ محمد قاتق، الأمين العام للمنظمة العربية لحقوق الإنسان في القاهرة: «ويسلو الموقف من الأقليات أكثر عظورة ولا يحتاج المراقب لكثير من التدقيق ليلحظ الإعراض الشديد من جانب الأعلام العرب والسياسات الوطنيين عن الحوض في حقوق الأقليات. ويسفر البعض مطالب هذه الأقليات بدوافع خارجية، ويعري التظليل من الاعتبارات الموضوعية وأحياناً يبدو موقف بعض القوى الاجتماعية متحيزاً من موقف السلطة إزاء حقوق الأقليات في بعض البلدان العربية»^(١). ويقول الأستاذ محمد الأسعد والدنيا في العربية بنص الشاعر بالوحشية إن كانت ضد الآخر، ويصور ويغضب إن كانت ضد (الأن) ولا يختلف في ذلك المفكرين أو من يحسبون أن مستأجرتهم هي الفكر لا إهانة. من الواضح أن معيار التمييز بين (الأن) والآخر يعقده الهوية الشخصية يجري حل هذه الأساس الضيق، ولم تصل هذه الثقافة إلى المستوى الذي تكشف فيه رابطة أهل هي رابطة (الإسرائيلي) كقوة لوجودها وهي هوية تجعلنا ندين القتل والوحشية سواء كان موجهاً ضدنا أم ضد الآخر، وتحلق ضميراً أخلاقياً يعيشنا من أنفسنا قبل كل شيء»^(٢).

وهذا الكلام ينطبق تماماً على منطق الحضور الأعرج أو المقلوب (كما تحول له التسمية) وخلاصة القول، ما لم نبحث المشاكل ونعالجها ونصنعها في نمرود عاطفي وفي نزاعة عقلية، سواء كانت هذه المشاكل (الديموقراطية - التنمية - المجتمع المدني - الغزو الثقافي... إلخ) أو مشكلة الأقليات فإنها ستعقد وستتفاقم إلى درجة الخطورة الكبرى.

إن هذه المشاكل كلها لها علاقة بالجمع العربي، ببل هي جزء من معاناة هذا المجتمع. إن الفروق نوع هذه المشاكل بتصرعات وشذرات وأفكار قراقية سوريانية أسطورية فسطاطية لا يمكن أن يؤتي إلى حلها. وإذا جعلها تتهدد وتستفحل إلى درجة يصعب معها الحل، وبالتالي تنسحق المجال لتدخلات خارجية كما هو حاصل في شال العراق (الأن) وقد يحصل مستقبلاً في جنوب السودان. والسبب هو إهمال الأمة العربية في سياساتها وأعلامها وفكرها لهذه الموضوعات وعدم معالجتها في الحين الملائم.

فإذا يا استاذنا الكريم ألا ترى من أن العقل المقلوب لسعدي يوسف ليس مقلوباً وإنما عقلك هو المقلوب والعقل المقلوب الماعكس؟ □

(١) مجلة «الوحدة» عدد نيسان (١٩٩٢) - محمد قاتق ص ١٩.

(٢) صحيفة دعوت الكويت الدولي، عدد ٦ تشرين أول (أكتوبر) ١٩٩٢.





مازن حصري سورية

رد على مقالة ركانة سنجداد بين الميني جوب
والملامة السوداء في العدد ٧٠، نيسان/ أبريل ١٩٩٤

المرأة في سيارة الثري!

وأرجو أن تعودي قليلاً إلى قصصهن لكي تسحي تشجيعك
هن. فأي هم هن؟ وكيف استخدمن قلمهن استخداماً جيداً؟ ألا
تريين معي أن قصة (الأسود) قد تكون مسروقة ومترجمة من أدب
المرحلة الشيوعية، وهي عبارة عن (تذكريات رفيقة) من تلك
المرحلة؟ وقصة (قبولته) لم يوصلك حذسك إلى أن خطوطها
المرئية مأخوذة من الأدب الغربي البرجوازي للنحل خلفياً، فتأق
خس نجوم. ومضاجعت عابرة. أين موقع الأدب فيها؟ وطبعاً
في نزي لشل الذي رأيت أننا في تلك القصص، لانسك تناسبت
الجوابب الإيجابية لبطلة قصة (ترو) وبطلة (بنديقة الولد).

ولا بد هنا من ذكر ما قاله الشاعر نزار قباني إلى جريدة «الحياة»
تحت عنوان «من يتزوج قصيدة الخداثة»: «الخداثيون لا يعتبرون
الأخر جزءاً أساسياً فهم يعتبرون الجمهور أمياً ومسطحاً. وأن الأذن
العربية هي أذن متخلفة ومرفضة. وأنا يدوري أشبال بعد أن
إبطينا هذا مثل النوع من القصص، من تربطون أن يقرأ لكم؟ هل
كنتم تصممكم لقرأها - البوي فرند - فقط؟ إن مثل هذا النوع من
الأدب سيقى حاصراً ومعوذلاً ومتفصلاً عن ذوق المجتمع العربي.
ثم لم فصلت توني موريسون بين الأدب والواقع؟ هل أنصفت
عينها وأغلقت الباب على نفسها أمام معاناة أبناء جلدتها من
الزنجية لتنتج للام رواية عن رحلة لها في البيت مع عشيقها
مثلاً؟ أم إن جائزة نوبل كانت عطية سياسية لها؟ إن قراءة ملخصه
لروايتها (عصوية - جاز - الحب في الظلام... إلخ) نعرفنا أنها لم
تخرج من واقعها وحياتها الحقيقية، بل التهمت، مع قصة شعبها
التي يروى عن أقدام أشد الأنظمة الرأسمالية خرقاً لحقوق
الإنسان.

إننا عندما نقد أدباً مغفلاً عن الواقع لجمع مريض كاننا
نصنع حظفة، الإنسان العربي البسيط، إذا أوقعه المرض أن لا
علاج له سوى قضاء نقاعة في متجع دوايل السياسي! وعندما
نتخلص من بعض معاناتنا اليومية قد نقرأ أدباً استهلاكياً تقليباً من
باب التسلية. ولا أنظر أن هذا يحصل في وقت قريب.

■ كان لي حظ في إهداء وجهة نظري بقضية تم الشباب العربي
وكان لا بد للموضوع الذي شاركت فيه من تمة، خصوصاً بعد
الرد الذي تفضلت به السيدة ركانة سنجداد. ولا أنكر أنني كنت
متزهداً في الرد، لكن إصراري جاء بعد أن سمعت الكثيرين من
حول يقرولون لي (لا ترد فحار بطيش بعضه) ولأنني تصورت أن
الكل قد حل هذا اللبدا... فلن تفي فخارة واحدة في وطننا كما
أرجو أن لا أكون قد وصلت إلى الحد الذي يمنع تيب مثل هذه
المساهمة.

في بداية ردي أقول للسيدة ركانة بأنها ارتكبت مغالطة كبرى في
موضوع الفصل بين الأدب والواقع، وخصوصاً أن الواقع العربي مؤلم
جداً وهو في مرحلة لا يمتثل أن يتقبل (أدباً استهلاكياً) يغلق فيه
الكاتب الباب على نفسه، ويصم أذنيه عن واقع مجتمعه، يقدم لنا
أدباً تقليباً لا معنى له.

هل تصور السيدة ركانة أن المجتمع العربي في صحة جيدة ثقافياً
واجتماعياً واقتصادياً ليتقبل هكذا أدباً؟ وإلى أين وصلت قضية المرأة
لنكتب لنا أدباً مثل هذا؟ أعرب مثلاً، لبنان. ففي اعتراف الأستاذ
عبد الغني مروءة، أن أكبر المبيعات في أحد المعارض كان كتاب
وأصول المعاصرة الجنسية هل هذا وضع صحي ثقافي في بلد مثل
لبنان وكلنا نعرف ما لبنان ثقافياً؟ ومن قال لك يا معلمني أن أمين
الملوف لم يعد يتذكر الذي قاله وكتبه في (صخرة طانيوس) وسأنتقل
لك ما قاله حريقاً في مقابلة أجريتها معه مجلة «الجبل» في عدد شهر
شباط العام ١٩٩٤: «أنا أسوتحي من حقيقة معينة لأروي قصة...
رواياتي مكتوبة بالفرنسية لكن الفارسي يشعر أنها تحصل شيئاً من
الشرق) أذكر بالواقع وأشعر برغبة للثبات إلى الأمور الخطيرة
التي تحصل على الصعيد العربي». هذا ما قاله الملوف حريقاً. بعد
هذا هل نطلق عليه أدب (FICTION) التخيل. ولنتصور أن
الملوف لم يمش، بل لم يصعد في حياته إلى جبل لبنان، فهل كانت
شخصية طانيوس تنتج هذا المتجاع وتحصل على الجائزة الفرنسية؟

الكيلاني محمد ابراهيم
ليبي

أدب الأعضاء التناسلية

رد على مقالة يحيى جابر «خجل» في العدد ٧٧
تشرين الثاني / نوفمبر ١٩٩٤

■ قد لا أوافق في - وأنا الفارسي - فحسب - أن أعلق على ما كتبه الأستاذ يحيى جابر تحت عنوان «خجل».. ولكن ما حلني على الكتابة إليكم هو أنني استغرب حقاً كيف أن مجلة «النقاد» التي تُعنى بالآداب والأدب تنشر ما لا أعرف له أسياً، فهو ليس شعراً ولن يكون نثراً، وأساءل اليس لديكم مرجع يرجع المواد قبل النشر؟ وإن لم يوجد - أو لم تقبلوا على المجلة بعد طبعها لتقرأ ما كتبه ويحير جابر، من هذر متغزلاً بعضوه الذي دليس طويلاً كقطار ولا شاعراً كعمود روماني، لماذا أجدت مجلة النقاد؟! وإني لأصدقكم القول بأنني قد صدمت عند قرائتي لهذا الشيء، فقد ظننت أني لم أقوم وأن ثمة معنى لئسلاً لا بد غني، خلف الكلمات. وأعدت القراءة للمرة الثانية والثالثة والعاشرة، لأكتشف أن ليس هناك معنى ولا من يميزنون، ليس هناك سوى عرض جنسي وكالعروض لإيهامه. وإلا فإن المعنى من هذا الكلام، وهل جفت الأقلام المبدعة؟ وهل يميز كثر هذا الكتاب معروف، نشر أي حلوسات يقدمها أو يقدم على اقترافها.

يبدو لي أن جرأة الكاتب لا حدود لها إذ يتفاهر بعلاقات جنسية وعمرقة بلسانه ويسطولات بين أحضانها ويتباهى، أنه هو لا هذا الصواب، لا أصبح كاتباً ولولاك ما غطست في بحيرة حبر وكتبت له تحريف هذا؟ أيقنوني أفدكم الله، أي دين وإني عقل رأي أتحلل قائل أنا أن أكتشف أعضاءنا وأن نشهرها في وجوه الآخرين ليقرأوها على صفحات المجلات والكتب! أم هو فرع جديد في الأدب العربي يمكن أن نطلق عليه «أدب الأعضاء التناسلية». وهل أن الجنس حقاً يحل هذه الرتبة المنظمة من اعتباتنا وأهذائنا في هذه الحياة؟ إنني أرى بكم أن تنشروا مثل هذه الترهات وأخفى أن تبقى مجلنا «النقاد» للأدب وللأدب فقط. □

أما في ما يتعلق بأمور الحياة فسأورد نماذج مرضية عديدة لأتأ بهير هذا مستغ في دوماة لا يخرج منها. فلا أحد يستطيع أن ينكر أن مجتمعنا قد دخل أزمة خطيرة في علاقاته الاجتماعية، سادت فيه فلسفة المنفعة على كل شيء. وكان أكبر الشائرين في المرأة وأن أقول المتضررون، لأنها ظلت نفسها أنها استطاعت الاستغناء من هذا الظرف ولم تدرك إلى الآن أن هذه الأزمة انعكست سلباً على قضيئها. أما كيف ولماذا؟ ففي نظرة إلى ما يدور حولكم تستطيعون الوصول إلى الحقيقة.

أما تلميحك إلى باني قد أكون مصاباً بنوع مرضي اجتماعي، فهذا صحيح بعض الشيء ولا أنكره فأنا (الآن) متأثر مثل بقية أقرابي بالبيئة والظرف الذي أعيشه. لكن أعبد عليك قول فرويد: من يعرف أين موضع علة فهو ليس بمرضى وهذا يقودني إلى تساؤل عن الذي أوصلنا إلى هذه الحالة المرضية؟ وما هو دوركم كمرين؟ وتوكل أنك كنت ترصدن حالات اجتماعية مؤلمة، فإني أين وصلت؟

لست في صدد التهمج على المرأة فهي تثل لي أما وإتاً وحبيبة وجارة وزميلة ولكن يؤذي هذا التزدي حقوقها والاستخفاف بها. والمشكلة أنها تتعاضد بقسط وافر في هذا التزدي. وللحقيقة أقول إنني لم أعد أرى فيها إلا جسداً فاضحاً مشيراً للجنس أو قطعة من السواد مشيرة للشعفة. اليس هناك حل وسط بين المني وجوب وبين اللادة السوداء؟ أستم في حاجة إلى التزام الوسطية والاعتدال من عقليكم إلى لباسكم؟

صحيح أنني دخلت من باب اللباس لأنه المرأة التي تتعفن قضية المرأة على أرض الواقع. فحق تكون الفتاة متدنية؟ حتى تكون متحررة؟ في بداية صياها تنتظر أميرها (الغني) وهي ليست مستعدة لأي تنازل (مادي)، قد يكون هذا حقها ولا أنكره «عليها»، لكن عندما لا يأتي أو يتأخر الأمير المتظر تحاف وتحس بأنها وصلت إلى السن الخطرة، فتلجأ إلى التئين أو التظهير بالشنين، لأنها تلجأ إلى قناعة واهية بأن الشاب العربي مهما كان متحرراً لا يرغب إلا في التدين. وهذا سبب من أسباب عدم قناعة الفتاة المبيلة بالثنين.

وممن ينهج إلى الإطباع (بالذكر) عبر الإقراط في التحرر قترى الراحدة (على حسب جملة) ما في الحدائق العامة أو متسدة في سيارت أبناء الأثرياء.

ولا أخفي عليك أسفي لما قاله لي أحد الشباب لو أن أهل قملوا في كل مستلزمات الزواج من بيت ومهر وعشر فأنا على استعداد للزواج من أي فتاة تعجبني وخصائي ومعني ودون أن أرفضها: أليست هذه حالة مرضية؟ نعم لكنها قديمة ولم تحلها ظروف جديدة.

وتلوح في الأفق فرصة أمام الفتيات المثقفات والراغبات في التغير، إستغلال الظرف الحالي للشباب وهو ظرف اقتصادي تستطيع فيه إقناعه بالتخلل عن رواسيه الفكرية تجاه قضية المرأة، لا أن تزيد الضغط عليه وتحمله أعباء فوق أعباءه فزودا تحجراً. عليها أن تدبها وتساعد. ودون تنكيد عيشه مصاباً وساءاً بأنها هي التي جعلته يصيح (شيئاً). عليها أن تعضي قليلاً أن تعطي إتاحتها. وأنا أظن أن الظرف الآن مناسب ليقبل الشباب أي تغيير. فلماذا لا يكون التغير لصالح قضية المرأة. ولا استغل غارقة في المني جوب والملاءة السوداء للزعي هذا وذلك. □

